

Die Richtungen des Erkennens bei Schopenhauer

mit besonderer Berücksichtigung
des
Rationalen und Irrationalen.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
eingereicht bei der hohen philosophischen Fakultät
der
Universität Leipzig

von

Heinrich Hasse.

Motto: „Man soll jeden Schriftsteller auf die ihm günstigste Weise auslegen:
es ist in Hinsicht auf ihn billig, in Hinsicht auf unsre Belehrung
nützlich.“

Arthur Schopenhauer.

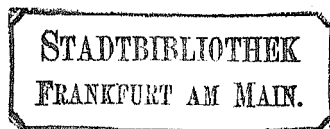
Heinrich Hasse
822

Referenten: Geh. Hofrat Professor Dr. Volkelt.

Geh. Hofrat Professor Dr. Wundt.

Leipzig, Mai 1908.

v. 23. Juli 1908



Inhaltsübersicht.

	Seite
Einleitung	7
I. Der Begriff der Erkenntnis. Drei Erkenntnisstufen . . .	19
II. Die verschiedenen Erkenntnisrichtungen	28
A. Intuitive Erkenntnis	28
1. Rationale Anschauung	29
2. Irrationale Anschauung	40
a) Allgemeine Natur des irrationalen Erkennens . . .	40
b) Intuitive Selbsterfassung	46
c) Intuitive Welterfassung	50
d) Geniale Verstandesintuition	52
e) Doppelte Auffassung vom irrationalen Erkennen. Empirisches und besseres Bewusstsein	56
f) Intuitives Erkennen in der Ästhetik	64
g) Intuitives Erkennen in der Ethik	69
B. Discursive Erkenntnis	74
1. Begriff und Urteil	75
2. Schluss und Beweis	80
III. Verhältnis der verschiedenen Erkenntnisrichtungen zu einander	84
A. Verhältnis der discursiven zur intuitiven Erkenntnis	85
B. Verhältnis der irrationalen zur rationalen Erkenntnis	93
Schluss: Zusammenfassung	103

Abkürzungen häufig citierter Werke.

SW = Arthur Schopenhauers sämtliche Werke in 6 Bänden. Herausgegeben von Eduard Grisebach. Zweiter mehrfach berichtigter Abdruck. Leipzig. Reclam.

NW = Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlass. Aus den auf der Königlichen Bibliothek in Berlin verwahrten Manuskriptbüchern herausgegeben von Eduard Grisebach. Zweiter mehrfach berichtigter Abdruck. Leipzig. Reclam.

SB = Schopenhauers Briefe an Becker, Frauenstädt, v. Doss, Lindner und Asher; sowie andre, bisher nicht gesammelte Briefe aus den Jahren 1813—1860. Herausgegeben von Eduard Grisebach. Leipzig. Reclam.

Die beigefügten römischen Zahlen bezeichnen die Bände, die arabischen die Seiten.

Einleitung.

Die Philosophie betrachtet es als ihre Aufgabe, durch Urteile über die Gesamtheit des Seins einen Zusammenhang von Erkenntnissen zu gewinnen, dem das Prädikat der Wahrheit durchgängig zukommt. In formaler Hinsicht ist das Ziel den Bestrebungen der Philosophie aller Völker und Zeiten gemeinsam. Aber so gross diese Übereinstimmung in der Form ist, so verschieden die Wege, die zu ihr eingeschlagen sind und demgemäss die Resultate in ihrer speziellen, inhaltlichen Gestalt.

Die Gründe für diese Abweichungen der Resultate des philosophischen Erkennens liegen, subjektiv betrachtet, in der psychologischen Konstitution der philosophierenden Geister, die selbst wieder ein Produkt ist von natürlicher Veranlagung und sozialer wie geographischer Reizlage der betreffenden Individuen; objektiv angesehen — und dies ist vom Standpunkte der Erkenntnistheorie das Entscheidende: teils in der Vielfältigkeit oder Einseitigkeit des Beziehens und Vergleichens der empirischen Tatsachen untereinander und der logisch möglichen Kombinationen der über sie gebildeten Urteile; teils in dem verschiedenen Verhältnis der beim Erkennen beteiligten Faktoren.

Das Verhältnis dieser Erkenntnisfaktoren und ihrer Beteiligung am Erkennen hängt naturgemäss ab von der Bestimmung der Kriterien, durch welche das Erkennen subjektiv und objektiv zu einem giltigen erhoben wird.

Von solchen möglichen Kriterien seien hier nur einige grosse Gruppen wie die intellektuellen und emotionalen und innerhalb der ersteren die empirischen und rationalen genannt.

Während die emotionalen Kriterien prinzipiell aus der Philosophie ausscheiden und tatsächlich meist ausgeschieden

sind, lebten sie heimlich um so zäher fort, und ihr verborgener Einfluss ist bis zum heutigen Tage nicht gewichen.

Unter den einzelnen Gruppen sind nun die verschiedenartigsten Übergänge und Mischungen möglich. Vor allem war die Frage nach dem Vorrecht des rationalen oder empirischen Kriteriums und ihrem Verhältnis zu einander lange ein Streitgebiet denkender Geister, während wir heute gewissermassen in einer Vereinigung beider die sachlich richtige und deshalb philosophisch bleibende Ansicht zu erblicken geneigt sind.¹⁾

Wie stark aber jenes Verhältnis der Faktoren unsres Erkennens differieren kann und tatsächlich differiert hat, zeigt ein Blick auf die Geschichte der Philosophie.²⁾

Verwarfen die Eleaten das Sinnenzeugnis, um die Erkenntnis des Wirklichen durch reines Denken zu lehren, so fehlt bereits im Altertum nicht der Widerspruch: Protagoras lehrte in offenbarem Gegensatz zu jenen Denkern die Begrenztheit des durch Denken erreichbaren Erkennens und beschränkte dieses auf den Bereich sinnlicher Erfahrung, wie seine bekannten Worte „Der Mensch ist das Mass aller Dinge“ gemeint zu sein scheinen.³⁾ Alles Erscheinende ist für ihn „wahr“, und es gibt kein Mittel, aus den differierenden Wahrnehmungen ein einheitliches Richtmass zu konstruieren. Er leugnet damit rationale und billigt allein sensuale Kriterien des Erkennens.⁴⁾

¹⁾ Vgl. Volkelt, Erfahrung und Denken, Hamburg u. Leipzig 1886, S. 241—278.

Quellen der menschl. Gewissheit, München 1906, S. 2—4.
Raoul Richter, Einführung in die Philosophie, Leipzig 1907, S. 25—26.

²⁾ Die Berechtigung zu dieser historischen Einleitung scheint von dem Gesichtspunkt aus gegeben, dass es nicht müssig ist, durch sie an das hohe Alter der bei Schopenhauer wiederkehrenden Probleme zu erinnern.

³⁾ Vgl. Plato, Theaetet, übersetzt u. erläutert v. Kirchmann, Kap. 8. Gomperz, Griechische Denker, Leipzig 1896, Bd. I, S. 361—64.

⁴⁾ Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum, Berlin 1884, S. 25—26.

Fr. A. Lange, Geschichte des Materialismus, Reclam, Bd. I, S. 57—59.

Findet die Polemik der Sophisten gegen die durch reines Denken zu gewinnende Erkenntnis in Gorgias ihren schärfsten Ausdruck, so scheint sie in Plato noch einmal siegreich überwunden.

Die platonische Lehre lehnt den Erkenntniswert der sinnlichen Erfahrung grundsätzlich ab, da diese, wie Heraklit gezeigt hatte, zum Relativismus oder gar zum Widerspruch führt.¹⁾ Sie verweist dagegen das philosophische Erkennen ins metaphysische Reich des Übersinnlichen, der Ideen, wo es allein widerspruchslose Erkenntnis gibt, zu welcher die Erfahrung indessen nur die erste Anweisung an die Hand gibt. Indem nämlich die Erfahrung zur Bildung von Begriffen auffordert, leitet sie zugleich hinüber zum immateriellen Sein, welches gegenüber dem steten Werden und Vergehen alles Geschehens das Unvergängliche, allein Wesenhafte und Ewige darstellt und eben vermöge seines Bestandes alleiniges Objekt wahrer Erkenntnis sein kann. Deutlich ist die Verschmelzung eleatischer und heraklitischer Gedanken.

Aristoteles ist seinem Meister in wichtigen Punkten gefolgt, obgleich er die Ideenlehre einer unerbittlichen Kritik unterzog. Er verwirft die von Plato vertretene, transcendente Begründung der Erkenntnis und ersetzt sie durch die Lehre von der „Immanenz der Ideen“. ²⁾ Allerdings hat die Erfahrung bei Aristoteles ein viel positiveres Verhältnis zum Denken als bei Plato. ³⁾ Doch wie für Plato, so ist auch für ihn der Begriff das Wesentliche und beim Zustandekommen der Erkenntnis Entscheidende. Aber während Plato die Objekte der Erkenntnis in die transcendente Welt verlegte, liegen sie für Aristoteles in der anschaulichen Wirklichkeit beschlossen. Er versucht, den empirischen Zusammenhang der Dinge aus dem Verhältnis der sie darstellenden Begriffe abzuleiten und erweist sich damit ebenfalls als rationalistischer Anhänger

¹⁾ Natorp, a. a. O. S. 19—20.

²⁾ Gomperz, Griechische Denker, Bd. III, S. 60—69.

³⁾ Zeller, Die Philosophie der Griechen, 3. Aufl., Leipzig 1881, Bd. III, S. 188—202.

jener monistischen Erkenntnisrichtung,¹⁾ auf welche die Sophisten ihre erbitterten Angriffe gemacht hatten.

Anknüpfend an den protagoreïschen Sensualismus²⁾ brachte erst die antike Skepsis den Zweifel an der Möglichkeit des Erkennens zu seiner Vollendung, indem sich ihre Angriffe gegen die sensuale wie gegen die rationale Erkenntnis richten. Ihre Lehre gipfelt in dem Satz, dass jeder These eine „gleich kräftige“, d. h. gleich glaubhafte Antithese gegenüberstehe und eine verbindliche Entscheidung zwischen ihnen schlechterdings nicht zu gewinnen sei.³⁾ Die Kritik eines Satzes hinsichtlich seines Anspruches auf Wahrheit fordert ein Wahrheitskriterium, und dieses ist nur unter Voraussetzung eines bereits gegebenen auszumachen. So fordert ein Kriterium das andere, und dem regressus in infinitum ist nicht auszuweichen.⁴⁾ Aus diesen Erwägungen ergibt sich für die antiken Skeptiker die Leugnung des Kriteriums der Wahrheit überhaupt. Die Zersetzung des wissenschaftlichen Selbstvertrauens hat ihren Gipfelpunkt erreicht.⁵⁾

Hoffnungsvoller und zuversichtlicher standen die Neuplatoniker dem Erkenntnisproblem gegenüber. Mit Beibehaltung platonischer Grundgedanken wird von ihnen die Vernunft als brauchbares Werkzeug erklärt, um zur übersinnlichen Welt vorzudringen. Aber dieser rationalistischen Auffassung gesellt sich zum erstenmal ein irrationales Moment dadurch in entscheidender Weise bei, dass das Subjekt, um der höchsten Erkenntnis teilhaftig zu werden, seine begehrende Individualität opfern muss, um im Zustand ekstatischen, willensfreien Em-

¹⁾ Vgl. Volkelt, Quellen der menschlichen Gewissheit, S. 2.

Zeller, Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie, 7. Aufl., Leipzig 1905, S. 159.

²⁾ Natorp, a. a. O. S. 288.

Raoul Richter, der Skeptizismus in der Philosophie, Bd. I., Leipzig 1904, S. 14—16.

³⁾ Raoul Richter, a. a. O. S. 45, 99, 121.

⁴⁾ Ibid. S. 72.

⁵⁾ Wundt, Einleitung in die Philosophie, 4. Aufl., S. 336—37.

pfangens die reale Vereinigung mit dem Weltgrunde (Vergottung) zu erleben, — Lehren, welche in der Mystik späterer Jahrhunderte ihre einflussreichen Erneuerungen fanden.

Die Scholastik schlägt im Ganzen genommen — abgesehen von dem Streit um die Universalien — in der Erkenntnislehre keine prinzipiell neuen Töne an. Die Wissenschaft, im unfruchtbaren Dienste des kirchlichen Dogmas, tut in Descartes methodisch den ersten grossen Schritt zur ihrer Befreiung. Der „Vater der neueren Philosophie“¹⁾ beginnt seine Forschung mit einem kühnen, grundsätzlichen Zweifel und schliesst mit dem überzeugten Vertrauen in die Zuverlässigkeit der rationalen Seite des menschlichen Erkenntnisvermögens, wobei ihm die „Klarheit und Deutlichkeit“ der mathematischen Evidenz das Ideal bleibt. Er sieht in den sinnlichen Qualitäten nur dunkle Vorstellungen, denen gegenüber die quantitativen Verhältnisse in mathematischem Sinne als klare und deutliche gelten.²⁾ Indem Descartes die letzteren zum Vorbild aller philosophischen Erkenntnis erhebt, formuliert er kurz das allgemeine Programm des Rationalismus.³⁾ In dieser Weise wird von Descartes die intuitive Gewissheit zum grundlegenden Gültigkeitsprinzip erhoben. Sie liegt in elementarster Form vor in der fundamentalen Tatsache des Selbstbewusstseins, wo sie in der Selbstgewissheit der eigenen Bewusstseinserscheinungen ihren höchsten Grad von Klarheit und Deutlichkeit erreicht und so die Grundlage aller rationalen Evidenz bildet.⁴⁾

Die grossartigste, aber allerdings auch einseitigste Erkenntnisrichtung wird von Spinoza vertreten, welcher den Begriff zum alleinigen Ausgangspunkt seines Denkens macht und aus abstrakter Voraussetzung deduktiv, mit streng mathe-

¹⁾ SW III 22, IV 15.

²⁾ Descartes, *Meditationes* VI 22—23.

³⁾ Wundt, *System der Philosophie*, 2. Aufl., S. 99—100.

⁴⁾ Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 3. Aufl. 1903, S. 322.

matischer Notwendigkeit die Formen abzuleiten sucht, denen er die Dinge unterwirft.

In gleicher Richtung rationalistischen Denkens, obgleich vermittelnd zwischen reinem Denken und Erfahrungserkenntnis,¹⁾ liegt die von Leibniz vertretene Erkenntnislehre. In platonischem Sinne erklärt Leibniz die Sinnlichkeit gegenüber dem abstrakten Denken für die niedere Erkenntnisweise. Die sinnlich-anschaulichen Daten, „dunkle und verworrene Vorstellungen“, widersprechen nicht der denkenden Grundeigentümlichkeit der Seele, sondern sind nur unvollkommen erfasste Gegenstände des Verstandes. Sie erlauben und fordern eine Umbildung zu verstandesklarer Einsicht, welche in der adäquaten, d. h. dem Verstande fassbaren Erkenntnis ihr letztes Ziel erblickt. Die sinnlichen Eigenschaften werden so im Prinzip in mathematische Beziehungen, die qualitativen Verhältnisse in quantitative, die verworrenen Erkenntnisse in distinkte umgewandelt.

Überall liegt bei den drei letztgenannten Denkern die Auffassung zugrunde von der Allmacht des denkenden Erkennens, dem von der einfachsten Sinnesempfindung bis zu den letzten Fragen der Metaphysik keine Schranke gesetzt ist.²⁾ Bei Descartes, wie bei Spinoza und Leibniz schöpft das Denken in den letzten und höchsten Fragen allein aus sich selber.³⁾

Im Gegensatz zu den rationalistischen Erkenntnislehren des Kontinents steht der englische Empirismus.

Locke leistete zum erstenmal eine genauere Untersuchung der Herkunft des Materials, mit welchem die rationalistischen Richtungen seit lange unbedenklich arbeiteten, der Entstehung der Begriffe (ideas) und fand, dass alle Begriffe auf die Erfahrung als auf ihre Quelle zurückweisen.⁴⁾ Mit dieser Entdeckung aber war der spekulativen Metaphysik zugleich eine Mahnung zur Vorsicht gegeben. Stammen nämlich unsre

¹⁾ Wundt, Einleitung in die Philosophie, 4. Aufl., S. 318.

²⁾ Vgl. z. B. den Kausalitätsschluss auf die Notwendigkeit des Daseins Gottes: Theodicee II, § 41.

³⁾ Wundt, Logik Bd. I, 3. Aufl., S. 4.

⁴⁾ Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, Buch II, Kap. 1, § 1—5.

Begriffe aus der Erfahrung, so wird ihre unbedenkliche Anwendung über alle Erfahrung hinaus und unabhängig von aller Erfahrung auf wohlbegründete Bedenken stossen. Die Annahme gewisser angeborener Ideen wird zugleich von Locke als irrtümlich abgewiesen.

Alle komplexen Vorstellungen sind durch die verbindende Tätigkeit unsres Verstandes aus einfachen hervorgegangen und diese beziehen sich auf die individuellen, gleichartigen Phänomene und haben in ihnen ihren alleinigen Ursprung.¹⁾ Damit ist die Zurückführung unsrer Erkenntnisse auf eine relativ einheitliche Quelle, nämlich die dem Verstande sich darbietende empirische Wirklichkeit, erreicht.

So fand Kant zwei Hauptrichtungen vor: den dogmatischen Rationalismus der Leibniz-Wolffschen Schule und den englischen Sensualismus, der mit Locke einsetzte und in dem extremen Idealismus Berkeleys und dem skeptischen Positivismus David Humes seine Fortbildung fand. Dort die Überzeugung, durch begriffliches Denken die Welt erklären zu können, hier Ausgehn von der Psychologie des Erkennens und den empirischen Daten der unmittelbaren Erfahrung; dort rückhaltloses Vertrauen zu der Allmacht rationalen Erkennens, hier vorsichtiges Zurückhalten, zumal in Fragen der Metaphysik.

Die dogmatischen Richtungen der vorkantischen Philosophie sind durch die ihnen gemeinsame Voraussetzung charakterisiert, dass dasjenige, was wir unabhängig von der Erfahrung wissen (das Rationale), weiter reichen werde, als mögliche Erfahrung reicht. So war für den philosophischen Dogmatismus der Rationalismus die gegebene Form gewesen. Hier aber setzte Kant ein, indem er jene Voraussetzung einer erkenntnistheoretischen Kritik unterwarf.²⁾ So stellte er dem Dogmatismus einen Kritizismus entgegen. Die Ergebnisse des letzteren, welche wir in aller Kürze zusammenfassen, beantworten drei Fragen: 1. Wie kommt unser Erkennen zustande? —

¹⁾ Ibid. Buch II, Kap. 12.

²⁾ Kant, Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur 1. Auflage, S. VI—VII.

2. Wo hat dieses Erkennen Giltigkeit? — 3. Wo liegen die Grenzen des giltigen Erkennens? —

1. Alles Erkennen entsteht nach Kant durch Zusammenwirken zweier Faktoren, eines formalen und eines materialen.

Die formalen Bestandteile des Erkennens sind Eigentum des erkennenden Subjektes a priori, welches dem Stoffe der Empfindungen jene als ordnende Prinzipien entgegenbringt. Sie gliedern sich in die Formen der reinen Anschauung, Raum und Zeit und in die Formen des reinen Verstandes, die Kategorien. Ihr Zusammenwirken wird vermittelt durch die Einheitlichkeit der Erfahrung im erkennenden Subjekte, welche Kant als die transcendente Einheit der Apperzeption bezeichnet.

Der Stoff des Erkennens dagegen, die Empfindungen, werden gegeben. Sie stammen nicht vom Subjekte, sondern von den Dingen, die sich notwendig in den apriorischen Formen darstellen müssen, um überhaupt Objekte einer Erkenntnis werden zu können, denn diese Formen stammen nicht aus der Erfahrung, sondern sind Voraussetzung und Bedingung der Möglichkeit alles Erfahrens.

2. Über das Gebiet, auf welchem unsre Erkenntnis Giltigkeit besitzt, entscheidet bereits die Art ihres Zustandekommens. Diese fanden wir in der Vereinigung von Form und Stoff, von apriorischen und aposteriorischen Bestandteilen. Eine solche Vereinigung aber liegt zweifellos vor in der empirischen Welt, in der Welt der Erscheinung, welche daher das einwandfreie Anwendungsgebiet unsrer Erkenntnis darstellt. In ihr finden sich die Gegenstände unsrer Auffassung als Objekte der Anschauung in Raum und Zeit vor. Wir erkennen die Dinge in ihrer Gesetzmässigkeit und empirischen Realität. Sie lassen in ihren rein formalen Beziehungen jene Erkenntnis zu, die in der reinen Mathematik und Naturwissenschaft den Charakter notwendiger und allgemeingiltiger Gewissheit trägt, eine Tatsache, die, wie Kant glaubt, nur durch die transcendente Erkenntnislehre ihre volle Aufklärung findet.

Volle Giltigkeit hat also das Erkennen nach Kant auf dem Gebiete der Erfahrung und apodiktische Gewissheit auf ihren formalen Bedingungen a priori, Raum und Zeit. Diese

haben ausnahmslose Giltigkeit für alle Gegenstände der Erfahrung, sie haben „empirische Realität“, aber — und das führt bereits zum nächsten Punkt — sie haben „transcendentale Idealität“.

3. Damit erhebt sich die letzte Frage nach den Grenzen unsrer Erkenntnis. Sie liegen da, wo auch die Grenzen der Erfahrung liegen, die Grenzen der Erscheinungswelt. Wir erleben die Dinge nur in den uns anhängenden Auffassungsformen und Affektionen unsrer Sinne, nur als Dinge für uns. Denken wir sie uns als unabhängig von diesen Formen, also als Dinge an sich, so ist klar, dass diese sich unsrer Auffassung und Erkenntnis ganz und gar entziehen müssen und jedes, auch das bescheidenste Urteil über sie als wissenschaftlich wertlos betrachtet werden muss. —

Fragen wir zum Schluss, ob die von Kant geleistete Vernunft-Kritik von folgenschwerer Bedeutung für die Philosophie sein muss, so lautet die Antwort: im allerhöchsten Masse! Besteht nämlich Kants Lehre zurecht, so verbietet sich alle transcendente Wissenschaft, bisher ein Haupttummelplatz der Philosophie, von selbst. Begriff und Anschauung nehmen zwar beide an der Erkenntnis teil, aber sie bedingen sich wechselseitig¹⁾ und beschränken damit alle mögliche Erkenntnis auf das Gebiet möglicher Erfahrung. So spricht die Vernunftkritik das Todesurteil über alle, die konkrete Anschauung überfliegende Metaphysik.

Die kantische Lehre bedeutet aber zugleich einen Ausgleich zwischen den Ansprüchen des Rationalismus und des Empirismus und eine Anerkennung beider innerhalb gewisser Grenzen. Ein Sieg und eine Neugestaltung des Rationalismus ist Kants Lehre insofern, als sie das formale, apriorische Gebiet

¹⁾ Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., S. 75.

Wir citieren im folgenden die Kr. d. r. V. dem Vorschlage Benno Erdmanns folgend nach der Originalpaginierung der 2. Auflage. Vgl. Kants Kritik d. r. V. Herausgeg. von B. Erdmann, Hamburg u. Leipzig 1889, S. IX.

zum Angelpunkt des philosophischen Denkens macht, ja alle echte Philosophie in ihm sich erschöpfen lässt.¹⁾

Wir befinden uns an dem Punkte, wo unser Blick sich dem Manne zuwendet, der sich als „wahren Thronerben“ Kants²⁾ betrachtet und der trotz des gebieterischen Halt, welches die Kritik der reinen Vernunft aller transcendenten Metaphysik zuruft, das „Wagestück“ unternimmt, „von neuem hinzutreten vor die uralte Sphinx mit einem abermaligen Versuch, ihr ewiges Rätsel zu lösen.“³⁾ Sein Name ist Arthur Schopenhauer.

Die bisherige Philosophie, am schärfsten der Rationalismus in seinen verschiedenen Gestalten, hatte die herrschende Selbständigkeit des Intellektuellen im Menschen gelehrt und fast durchweg den Standpunkt vertreten, dass sein Wesen im Denken, also im Intellekt bestehe, und hatte sie auch nicht die Frage danach eindringlich gestellt und entschieden beantwortet, so hatte jene Ansicht doch als selbstverständliche und stillschweigende Voraussetzung gegolten.⁴⁾ Die Seele ist nach dieser Auffassung ein erkennendes Wesen, der Wille aber eine Funktion des Intellekts, und das Wollen folgt aus dem Erkennen.⁵⁾

Schopenhauer sieht hier zum erstenmal ein Problem. Er stellt scharf die Frage, ob dem Wesen des Menschen ein intellektueller Urgrund zukomme und verneint sie.⁶⁾ Er hat, wie ein moderner Schriftsteller⁷⁾ sich ausdrückt, die Vernunft aus dem „Wurzelgrunde gerissen und durch eine gewaltige Drehung zu einem Accidens, einer Folge oder einem Mittel des Wollens“ gemacht, „das jenen Platz für sich beansprucht“. — Es gibt etwas im Menschen, das eine Subsumierung unter den

¹⁾ Troeltsch, das Historische in Kants Religionsphilosophie, Berlin 1904, S. 25.

²⁾ SB 179, 229, SW I 637.

³⁾ SW IV 193.

⁴⁾ SW III 533—34, IV 60.

⁵⁾ Kuno Fischer, Schopenhauers Leben, Werke und Lehre, 2. Aufl., Heidelberg 1898, S. 311.

⁶⁾ SW I 381—82, II 280—82, 262, 582, III 533—34.

⁷⁾ Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, Leipzig 1907, S. 38—39.

erkennenden Teil seines Wesens nicht verträgt, und dieses Etwas ist die Wurzel seines wie alles Daseins, dem die Erkenntnis nur als Dienerin untersteht und von ihm abhängt. Einer solchen Auffassung vom emotionalen Charakter und Ursprung der Erkenntnis entspricht bei Schopenhauer auch die Art der philosophischen Methode, die er gelehrt und selber in noch höherem Grade befolgt hat. Nach ihm und bei ihm gehen philosophische und künstlerische Tendenzen eine so intime Verbindung ein, wie wir sie seit Plato in der Lehre keines grossen Denkers zu verzeichnen haben.¹⁾ Herrschte aber dort die rationalistische Denkweise in oben genanntem Sinne, so bei Schopenhauer das äusserste Gegenteil. Die logisch gesetzmässige Erkenntnis wird überflügelt von einem Erkennen höherer Ordnung. Dabei bleibt jedoch das Verhältnis zu den Forderungen des rationalen Denkens bei Schopenhauer fortgesetzt ein harmonisches. Das dem rationalen übergeordnete Erkennen konstituiert mit diesem einen sinnvollen Zusammenhang. Der Irrationalismus wird niemals zu einem Antirationalismus.

Diese relativ neue Perspektive, unter der die Erkenntnis in Schopenhauers Beurteilung auftritt, scheint den Gedanken an eine nähere Untersuchung seiner erkenntnistheoretischen Lehre, welche zuletzt das stolze Gebäude seiner Metaphysik trägt, von selbst zu rechtfertigen. —

Eine umfassende Behandlung dieses Gegenstandes könnte von der tatsächlich von Schopenhauer geübten Erkenntnisweise ausgehend, die von ihm gelehrt als Folge zu entwickeln suchen. Die Frage nach den letzten treibenden Motiven und der Konzeption der Grundgedanken würde so den Anfangspunkt und die daraus schliesslich entstandene Lehre von der Erkenntnis den Endpunkt der Betrachtung geben.

¹⁾ Den künstlerisch-wissenschaftlichen Charakter der platonischen Lehre behandelt Windelband: Plato, Frommanns Klassiker der Philosophie, Bd. IX, 4. Aufl. 1905, S. 39—40. Der dortigen Einschränkung des Künstlerischen bei Schopenhauer auf die Darstellung und der damit gegebenen Gegenüberstellung Platons (S. 40) können wir uns nicht anschliessen.

Ein solches Unternehmen würde psychologisch-historischen Charakters sein.¹⁾ Die vorliegende Arbeit stellt sich eine weit bescheidenere Aufgabe. Sie versucht die Lehre vom Verfahren des Erkennens bei Schopenhauer in seinen verschiedenen Richtungen in logisch-sachlichem Zusammenhange und mit möglichster Ausschaltung aller psychologischen Entstehungsrücksichten aufzufassen, und die verbindenden Fäden oder kontrastierenden Gegensätze, welche dieses von Schopenhauer gelehrt Verfahren aufweist, in der Weise systematischer Darstellung, soweit es gelingt, blosszulegen.

Die Wahl des Gesichtspunktes für die Gliederung der vorliegenden Untersuchung bestimmt sich zwar in enger Anlehnung an den Stoff, ist jedoch in dem Sinne als unabhängig von ihm zu betrachten, dass eine entsprechende oder verwandte Betrachtung im Systeme Schopenhauers nicht vorliegt. Allerdings wird ein solches Unternehmen von der Befürchtung und Erwartung begleitet sein müssen, dass der historisch gegebene Stoff sich den von uns gewählten systematischen Einteilungsprinzipien nicht restlos fügen wird, — ein Nachteil, der bei den Vorzügen einer solchen Behandlungsweise nicht übersehen werden darf.

Wir werden demnach versuchen, die verschiedenen Richtungen des Erkennens, wie sie nach Schopenhauers Lehre sich ergeben, möglichst rein darzustellen und in ihrem Verhältnis zu einander einer immanenten Kritik zu unterwerfen, werden aber bei dem einheitlichen Organismus des Systems teilweise darauf verzichten müssen, das Erkenntnistheoretische aus seinem metaphysischen Zusammenhange rein herauszulösen.

Eine logisch-erkenntnistheoretische Untersuchung ist demnach die Aufgabe, welcher die vorliegende Arbeit näherzutreten versucht.

¹⁾ Bedeutsame Ansätze zu einer solchen Arbeit finden sich bei Rudolf Lehmann, Schopenhauer, ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik, Berlin 1894 und Paulsen, Arthur Schopenhauer: Der Zusammenhang seiner Philosophie mit seiner Persönlichkeit; Deutsche Rundschau, Jahrgang VIII, Heft 10 (1882), S. 61 ff.

I.

Der Begriff der Erkenntnis. Drei Erkenntnisstufen.

Die Frage, was unter dem Worte Erkenntnis zu verstehen sei, fordert eine Beantwortung, bevor an die Entwicklung einer Theorie des Erkennens gedacht werden darf.

Die möglichen Bedeutungen, welche im Anschluss an die Vulgärsprache mit diesem Worte sich verbinden lassen (psychologische Wahrnehmung, logische Zustimmung), gehen nach Schopenhauers Terminologie noch in ungeschiedener Einheit zusammen und erst hinzutretende Ersatzworte (Anschauung, Wissen, Wahrheit) heben teilweise die begriffliche Vieldeutigkeit, welche in jenem Worte schlummert. Der so weite Umfang des Erkenntnisbegriffs bei Schopenhauer erklärt zugleich bereits vorläufig die Möglichkeit, zwei mehr oder minder einander entgegengesetzte Richtungen unter sich zu fassen, wie sie der Titel unsrer Untersuchung zeigt. Wir stellen in diesem Kapitel die hauptsächlichsten Äusserungsformen des erkennenden Verhaltens auf, indem wir dabei, soweit es erforderlich scheint, an die Hauptpunkte der Erkenntnislehre Schopenhauers erinnern.

Die Erkenntnis wird von Schopenhauer definiert als identisch mit der Vorstellung,¹⁾ d. h. zunächst mit dem unmittelbaren Innewerden des empirischen Erfahrungsbestandes, den Kant als Erscheinung bezeichnet hatte.²⁾ Ein solches Vor-

¹⁾ S W II 222, 224, 580, III 61.

²⁾ In den Erstlingsmanuskripten definiert Schopenhauer Erkenntnis und Wahrheit noch in Anlehnung an Kant als Übereinstimmung eines Begriffs mit seinem Gegenstand. N W III 174. (Vgl. Kant, Kr. d. r. V., S. 82—83, 236, 517, 670.)

gestellt werden oder Erscheinen setzt aber zwei Faktoren als Bedingung voraus: erstens ein Vorstellendes, ein Subjekt, sodann ein Vorgestelltes, ein Objekt. Beide stehen in keinerlei Kausalbeziehung,¹⁾ aber in einem unlösbaren Abhängigkeitsverhältnis zu einander. Keins kann ohne das andere auftreten, beide sind notwendig mit einander gesetzt, beide stehen und fallen mit einander.²⁾

Diese Korrelation von Subjekt und Objekt ist die allgemeinste Form der Vorstellung oder Erkenntnis, eine Form, unter der überhaupt Vorstellung oder Erkenntnis allein möglich und denkbar ist.³⁾ Sie eignet dem Tiere und dem Menschen in gleicher Weise und kann nur aufgehoben werden, wofern das vorstellende Bewusstsein selber fällt. Wir können das bisher genannte Vermögen als unmittelbare Erkenntnis, Wahrnehmungserkenntnis oder als psychologische Stufe der Erkenntnis bezeichnen. Sie ist die allgemeinste Form und zugleich die Grundlage alles Erkennens.⁴⁾

Zu dieser unmittelbaren Erkenntnisstufe, die sich im Unterscheiden des Subjekts von einem mit ihm nicht identischen Gegebenen erschöpft, kommt nun für den Menschen ein wesentlich Anderes hinzu, nämlich die mittelbare oder die Erkenntnis durch Vernunft.

Die Möglichkeit begrifflicher Verarbeitung des empirisch Wahrgenommenen bringt es mit sich, dass der Mensch in seiner vorstellenden Tätigkeit nicht an die anschauliche Gegenwart gefesselt ist. Indem er nämlich mit der Sprache die Fähigkeit gewinnt, Gemeinsames als Gleiches zusammenzufassen, bildet er Vorstellungen von Vorstellungen, d. h. Begriffe, und erlangt mit ihrer Hilfe die intellektuelle Herrschaft über Vergangenes und Zukünftiges.⁵⁾

¹⁾ S W I 45—47, II 18, IV 22, N W III 161.

²⁾ S W I 33, 36, 63, 65, 71, 145—146, 488, II 15, 23, 25, III 158—160.

³⁾ S W I 33, 60.

⁴⁾ S W I 60, III 39—40, N W IV 19.

⁵⁾ S W I 37, 73—75, 77—80, 94, II 73—74, III 113—118, 412—413.

Vgl. Paul Deussen, Elemente der Metaphysik, 3. Aufl. 1902, S. 72—75.

Entscheidend aber ist dabei die Tatsache, dass das Denken in die Lage gesetzt ist, seine individuellen Erfahrungen durch Aussagen über diese an ähnlichen oder gleichen Erfahrungen anderer Individuen zu messen und auf dem Wege vielseitiger Mitteilung ihre Allgemeingiltigkeit zu prüfen. Damit aber ist der Kreis des ursprünglichen Vorstellens und der dem Erkennen gestellten Aufgaben um ein Ungeheures gewachsen. Es entstehen Urteile, welche sich individuelle und generelle Anerkennung und Zustimmung erzwingen oder Ablehnung und Widerstand hervorrufen; es entsteht das Geltungsbewusstsein, es entstehen Probleme.

Die phänomenale Welt als solche ist keinem Zweifel unterworfen, sie ist weder wahr noch falsch, sie kennt weder Bejahung noch Verneinung.¹⁾ Erst bei der Beziehung von Vorstellungen, d. h. im Urteil kann von Wahrheit und Falschheit, von Giltigkeit und Ungiltigkeit die Rede sein. Von welchen Kriterien nach Schopenhauer die Giltigkeit eines Urteils abhängt, ist später in Kurzem auszuführen.

Das Urteil ist eine Vorstellungsbeziehung, es wird durch eine eigentümliche Art von Vorstellungen, die Begriffe, konstituiert, und sein Ursprung weist nach Schopenhauer auf sie als seine Bestandteile zurück. Da aber alle Begriffe in der Anschauung ihre materiale Quelle haben, so sind sie von dieser in dem Sinne als abhängig zu betrachten, dass die klare Auffassung der anschaulichen Gegebenheit für ein richtiges Begriffssystem unerlässliche Vorbedingung ist.²⁾ Der Begriff bedarf der Angemessenheit zur empirischen Anschauung und die Verarbeitung des Empirisch-Anschaulichen zu abstrakten Formen fordert angemessene Subsumption des gegebenen Einzelnen unter das gesuchte Allgemeine. Um dieses zu vollziehen aber bedarf es einer Kraft, welche zwischen dem anschauenden und dem abstrakten Erkennen vermittelnd tätig ist. Schopenhauer nennt sie die Urteilskraft.³⁾ Besteht nun eine durch die Urteilskraft sank-

¹⁾ SW I 48, 582, II 114, 121.

²⁾ SW II 139.

³⁾ SW I 108—109 II 103—104, 139, III 119—120, 124, V 30, NW IV 93.

tionierte Übereinstimmung zwischen der abstrakten Vorstellungsverbindung und dem in der anschaulichen Vorstellung Gegebenen, so herrscht, subjektiv genommen, Wissen, objektiv betrachtet, Wahrheit.¹⁾ So findet Schopenhauer im Begriffe der Wahrheit in Übereinstimmung mit modernen Anschauungen keinen Ding-Begriff, wie es Plato und Augustin getan, sondern den Begriff eines spezifischen Verhältnisses, also einen Beziehungsbegriff.

Die urteilende Tätigkeit erstreckt sich zunächst über das gesamte in Subjekt und Objekt zerfallende Gebiet des Vorstellens oder des unmittelbaren Erkennens. Den Akt dieses vorstellenden Erkennens selber aber findet Schopenhauer als aller Erkenntnis unzugänglich. Denn um eine Erkenntnis des Erkennens zu liefern, müsste das Erkennen selber gegenständlich werden, eine Forderung, welche niemals zu erfüllen ist, weil alles Gegenständliche sogleich zur Vorstellung wird, bei welcher das Subjekt des Erkennens, d. h. das erkennende Subjekt wiederum unumgängliche Voraussetzung ist.²⁾

Trotzdem gelingt es, eine Reihe von Klassen zu finden, in welche unser gesamtes Erkenntnisvermögen sich gliedert. Dass dieses unbeschadet des bisher Ausgeführten möglich ist, hängt an folgendem. Die Vorstellungen zerfallen für das denkende Bewusstsein nach ihren gemeinsamen und unterscheidenden Merkmalen ungezwungen in verschiedene Gruppen. Aus diesen Gruppen sind nun die für sie eigentümlichen Erkenntnisvermögen zu abstrahieren „mit Rücksicht auf das als Bedingung notwendige Korrelat jener Vorstellungen, das Subjekt,“ sie „verhalten sich folglich zu den Klassen der Vorstellungen geradeso wie das Subjekt überhaupt zum Objekt überhaupt.“³⁾ Der Weg, auf welchem die Gliederung in verschiedene Erkenntniskräfte gewonnen wird, ist demnach ein indirekter, aber darum nicht minder beschreibbarer. Das Wesen der Erkenntnis in seinen verschiedenen Ausprägungen an der Quelle zu belauschen, verbietet, wie gezeigt wurde, sein Charakter. Aber aus der Korrelation des

¹⁾ SW I 58, 91—92, 94, II 122, 139, III 121—122.

²⁾ SW I 35—36, 54, III 158—159, V 54, NW III 162.

³⁾ SW III 159—160.

Objektiven und Subjektiven folgt die Möglichkeit, für die durch Abstraktion gewonnenen Gruppen der objektiven Vorstellungen entsprechende subjektive Korrelate voranzusetzen und als eigenartige Weisen des Erkennens selber aufzuführen, denn das erkennende Subjekt ist gewissermassen immer in unsren Vorstellungen von Dingen mit enthalten.¹⁾

So ergeben sich auf einfache Weise Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft.²⁾ Die Erkenntniskräfte werden nicht wie bei Kant, auf rätselhafte Weise aus sich selber erkannt,³⁾ sondern verständlich aus der objektiven Anschauung hergeleitet und gemäss den Voraussetzungen Schopenhauers auf das erkennende Subjekt übertragen.

Von den genannten Kräften machen Sinnlichkeit und Verstand gemeinsam die unmittelbare Erkenntnis aus. Wir hatten dieses unmittelbare Vorstellen als psychologische Stufe der Erkenntnis bezeichnet. Sie kennt keinen Zweifel, keine Urteile, keine Probleme und liegt damit jenseits von wahr und falsch.

Alles das, was hier als Negation genannt ist, tritt aber in der Vernunft, der logischen Stufe der Erkenntnis, als positive Bestimmung auf. Die Untersuchung, welche Schopenhauer diesem Gegenstande gewidmet hat, handelt vom zureichenden Grunde des Erkennens und untersucht die verschiedenen Arten von logischer Gewissheit.⁴⁾

Soll ein Urteil eine mit begründetem Anspruch auf Gültigkeit auftretende Erkenntnis ausdrücken, so muss es einen zureichenden Grund haben, „wegen dieser Eigenschaft erhält es sodann das Prädikat wahr.“ Die Wahrheit ist also die Beziehung eines Urteils auf etwas von ihm Verschiedenes, das sein Grund genannt wird.⁵⁾

¹⁾ Vgl. Bähr, Die Schopenhauersche Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt und kritisch beleuchtet, Dresden 1857, S. 15.

²⁾ S W III 159.

³⁾ Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 1. Aufl., S. XIV.
Vgl. G. E. Schulze, Kritik der theoretischen Philosophie. Werke, Bd. II, S. 549 ff.

⁴⁾ Vgl. König, Entwicklung des Kausalproblems in der Philosophie seit Kant, Bd. II, Leipzig 1890, S. 33.

⁵⁾ S W I 48, 58, III 37, 122, 124, N W IV 19.

Diese Beziehung, welche die Wahrheit eines Urteils ausmacht, kann nun eine verschiedene sein. Unter den Arten, welche als Spezialfälle der allgemeinen Bestimmung der Giltigkeit auftreten, galt seit Aristoteles als die wichtigste die der logischen oder formalen Wahrheit,¹⁾ bei der ein Urteil ein anderes zum Grunde hat, aus welchem es denkwortwendig folgt, von dessen materialer Wahrheit jedoch die genannte Beziehung völli getrennt bleibt.²⁾ Hier liegt das Gebiet des Schlusses und des Syllogismus, des eigentlichen „Geschäftes der Vernunft.“³⁾ Auch die aus den logischen Axiomen herfliessenden analytischen Urteile gehören hierher.

Materiale Wahrheit kommt einem Urteile zu, wenn es in der durch die Sinne vermittelten Erfahrung seinen Erkenntnisgrund hat. Zur empirischen wird sie, wenn das Urteil sich unmittelbar auf die Erfahrung bezieht, und die Vermittlerin zwischen beiden bildet die Urteils kraft. Die transcendentale Wahrheit vereinigt formale und materiale Erkenntnis,⁴⁾ indem sie denjenigen Urteilen eigentümlich ist, welche, wie Kant gezeigt hatte, sich auf die reinen Formen der Anschauung und des Verstandes beziehen und dadurch zu synthetischen Urteilen a priori werden. Dahin gehören die Sätze der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft. In diesem Falle sind die a priori uns bewussten Formen als Bedingungen möglicher Erfahrung der die Wahrheit des Urteils bestimmende Grund.⁵⁾ Metalogische Wahrheit endlich kommt den Sätzen zu, welche die Grundformen unsres Denkens wiedergeben, in denen sich unser Denken so notwendig bewegt, wie ein Scharnier um seine Axe, oder, wie der glücklich gewählte Ausdruck Schopenhauers lautet: Denen „zuwiderzudeuken so wenig angeht wie unsre Glieder der Richtung ihrer Gelenke entgegenzubewegen.“⁶⁾ Diese formalen Grundbedingungen unsres - Denkens sind die logischen Axiome.

¹⁾ Vgl. König, a. a. O. S. 33.

²⁾ S W II 121, III 122.

³⁾ S W III 123.

⁴⁾ S W III 124.—125.

⁵⁾ S W III 124.

⁶⁾ S W III 125—126.

Überblicken wir die Summe dessen, was unter dem Namen „Wahrheit“ in verschiedener Weise auf der logischen Erkenntnisstufe auftritt, so finden wir als allgemeines Merkmal des Erkenntnisgrundes zunächst das gleiche, welches den Satz vom Grunde in der allgemeinen Formulierung seiner vier Gestalten charakterisiert: die Eigentümlichkeit einer notwendigen Verknüpfung unsrer Vorstellungen untereinander,¹⁾ welche durch ihr gesetzmässiges Auftreten die Einheitlichkeit des praktischen und wissenschaftlichen Lebens ermöglicht. Als zweites wichtiges Ergebnis finden wir, dass Wahrheit nur in einer prädikativen Vorstellungsbeziehung, d. h. im Urteil möglich ist und hier wiederum nur unter der Voraussetzung bestimmter Beziehungen zu etwas ausserhalb des Urteils Vorhandenem, welches alsdann sein Grund genannt wird, nämlich entweder nur den Formen und Gesetzen unsres Anschauens und Denkens a priori, also den formalen Bedingungen möglicher Erfahrung oder dem Stoff, welchen die Erfahrung selbst empirisch darbietet.

Der zureichende Grund des Erkennens, wie er sich nach Schopenhauer in seinen verschiedenen Typen darstellt, ruht ausschliesslich in den tatsächlichen Funktionen des Intellekts. Er selber ist infolgedessen einer Begründung weder bedürftig noch fähig; nicht bedürftig, weil die Aufstellung der Klassen gesetzmässiger Vorstellungsverknüpfungen und ihre Einteilung sich auf Induktion gründet und nichts beansprucht als eine getreue Wiedergabe der Gesetze des tatsächlichen Denkens und Erkennens; nicht fähig, weil eine Begründung das Zubegründende selber voraussetzen würde und damit unvermeidlich in einen Zirkel geriete.²⁾ Die Kriterien der zureichenden Begründung, also der Wahrheit, werden demnach in die Natur des menschlichen Erkennens selber verwiesen und auf diese eingeschränkt. —

Den bisher genannten Arten des Erkennens gliedert sich nach Schopenhauer noch eine weitere an. Die aufgeführten

¹⁾ S W III 40, 108.

²⁾ S W I 119, III 37.

Erkenntnisstufen lassen sich deutlich den Schriften Schopenhauers entnehmen und sind ohne Weiteres verständlich. Vorschwierigere Aufgaben dagegen stellt uns eine noch unerwähnte, teils, weil sie sich an keiner Stelle zusammenhängend behandelt findet und die Lehre von ihr dennoch durch das ganze System deutlich oder undeutlich fast überall mitspricht, teils, weil sie zu den beiden anderen Stufen des Erkennens in einem nicht leicht zu fassenden Verhältnis steht. Wir dürfen sie im Sinne Schopenhauers als die *geniale*¹⁾ Erkenntnisstufe bezeichnen.

Ihre Eigentümlichkeit, welche an dieser Stelle nur andeutungsweise genannt werden kann, besteht, kurz gesagt, in der relativen Unabhängigkeit von den Formen des Satzes vom Grunde, und die Fähigkeit, auf dieser Stufe zu verweilen, ist in voller Ausprägung der seltene Vorzug überragender intellektueller Begabung. Diese Unabhängigkeit von den formalen Erkenntnisbedingungen ist nicht dahin misszudeuten, dass die Ergebnisse dieser Erkenntnisweise in beliebigem Verhältnis, sei es Einklang oder Widerstreit zu der jenen Bedingungen unterworfenen Erkenntnis stünden, also eine Art doppelter Wahrheit zulassen, — vielmehr liegt gerade darin ihre Bedeutung, dass die *geniale* Erkenntnis trotz ihrer Unabhängigkeit von den Voraussetzungen, dennoch in den Resultaten durchaus mit denen der *rationalen*²⁾ Erkenntnis harmoniert.

Indem aber die *geniale* Erkenntnisstufe empirischen, nicht transcendentalen Ursprunges ist, so fehlt ihr das Merkmal apodiktischer Gewissheit, welches den Erkenntnissen eignet, die den *a priori* gegebenen Bedingungen des Erkennens entstammen und dem Satz v. Gr. unterworfen sind,³⁾ denn die *geniale* Erkenntnis führt ein von diesem Satze mehr oder minder unabhängiges und in gewissem Sinne selbständiges Dasein. Die nähere Erörterung dieser dritten, der wichtigsten Stufe der

¹⁾ Wir wählen diesen Ausdruck im Anschluss an Schopenhauers eigne Worte: SW I 252, 256.

²⁾ Der im Anschluss an eine einzige Stelle (NW IV 26) von uns neu eingeführte Ausdruck bezeichnet im Folgenden alle Erkenntnis, die in ganzem Umfange dem Satz v. Gr. folgt.

³⁾ SW II 211.

Erkenntnis bei Schopenhauer und ebenso die Beantwortung der Frage, wie sich ihr Verhältnis zu den anderen im Einzelnen gestaltet, bleibt einem späteren Teile unsrer Untersuchung vorbehalten.

Es erübrigt allein, eine allgemeine Bemerkung über die Beziehungen der drei Erkenntnisstufen¹⁾ zueinander hinzuzufügen. Kaum bedarf es der Betonung, dass es sich bei ihnen nicht um isolierte Funktionen oder spezifische Vermögen handeln kann, welche berührungslos nebeneinanderstehen. Vielmehr bedeuten sie charakteristische Klassen vielfach ineinander übergreifender und zum Teil voneinander abhängiger Geistes-äusserungen.

So stützt sich die zweite fast durchweg auf die erste und dritte. Oft wirkt die dritte befruchtend auf die erste und zweite und die zweite verleiht der ersten und dritten erst die Möglichkeit formulierter Aussage.

Ein selbständiges Dasein kommt unter Umständen der ersten (psychologischen) und dritten (genialen) Erkenntnisstufe zu, soweit diese nicht auf formulierte Aussage gerichtet sind, also nach Schopenhauers Terminologie nur Erkenntnis (nicht Wissen und Wahrheit) enthalten. Anderenfalls werden sie von der zweiten (logischen) abhängig. Diese selber ist nur in ihren formalen Bestandteilen selbständig. Sobald sie inhaltliche Bestimmungen aufnimmt, gerät sie in Abhängigkeit von der ersten (psychologischen) oder dritten (genialen) Erkenntnisstufe.

¹⁾ Upsre Aufstellung von drei Erkenntnisstufen fällt teilweise, wenn auch nicht völlig mit den von Kuno Fischer verzeichneten „drei Arten der Erkenntnis“ zusammen, „deren jede in einem bestimmten Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt besteht.“ Kuno Fischer, a. a. O. S. 358. Es sei bemerkt, dass diese Dreiteilung in Stufen der Erkenntnis als eine vorläufige und von der Aufweisung verschiedener Richtungen des Erkennens bei Schopenhauer unabhängige zu gelten hat.

II.

Die verschiedenen Erkenntnisrichtungen.

A. Intuitive Erkenntnis.

Schopenhauer bezeichnet es als einen Grundzug seiner Philosophie, zum erstenmal einen deutlichen Unterschied zwischen anschauender und abstrakter Erkenntnis gemacht zu haben.¹⁾ Dieser Gegensatz, welcher sich auch als der von intuitiver und discursiver, von unmittelbarer und mittelbarer Erkenntnis bezeichnen lässt, ist auch für die Einteilung vorliegender Aufgabe massgebend.

Intuitiv ist nach Schopenhauer alle diejenige Erkenntnis, welche ohne Heranbringung begrifflicher Elemente aus dem rein psychologischen Befunde des empirischen Erfahrungsbestandes hervorgeht. Sie ist die Grundlage und eigentliche Quelle alles Erkennens, sie ist „Urerkenntnis“. ²⁾ Wir wissen, dass es nach Kant solche Erkenntnis nicht gibt. Der Schwerpunkt der Vernunftkritik liegt in der transcendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, ³⁾ in der erkenntnistheoretischen Begründung derjenigen Lehre, nach welcher jede, also auch die anschauende Erkenntnis durch Mitwirken begrifflicher Elemente erst möglich wird. ⁴⁾ Wenn Schopenhauer es Kant zum Vorwurf macht, dass er discursive und intuitive Erkenntnis

¹⁾ SW I 553, II 103, NW IV 95–96, SB 451. Schemann, Schopenhauer-Briefe, Leipzig 1893, S. 373.

²⁾ SW II 89, 223.

³⁾ Kants Prolegomena, herausg. und erläutert von Benno Erdmann, Leipzig 1878, Einleitung, S. LXXXI und XCI.

⁴⁾ Den gleichen Standpunkt vertritt Schopenhauer noch in den Erstlingsmanuskripten (NW III 131, 132).

nicht hinreichend trenne,¹⁾ so ist zu antworten, dass er eine solche Trennung überhaupt nicht, oder wenigstens allein in abstracto gelten lässt. Es gibt nach Kant nicht allein Formen der reinen Sinnlichkeit a priori, sondern auch solche des reinen Verstandes und zwar als Formen von Begriffen oder zum mindesten begrifflichen Funktionen, und ohne das synthetische Zusammenwirken dieser beiden ist nach Kant keinerlei Erfahrung möglich. Schopenhauer dagegen leugnet Begriffe a priori durchaus²⁾ und befindet sich bereits in seinen erkenntnistheoretischen Grundanschauungen in einer Distanz von Kant, die er selber zeitlebens unterschätzt hat.³⁾

Nach der gegebenen Bestimmung fällt für Schopenhauer die anschauende Erkenntnis zunächst zusammen mit derjenigen, welche wir oben als psychologische Erkenntnisstufe bezeichnet haben. Sie geht auf alle Gegenstände der äusseren und inneren Wahrnehmung, insbesondere aber auf die anschaulichen Gegenstände der Aussenwelt.⁴⁾

I. Rationale Anschauung.

Das Merkmal, welches der äusseren Erfahrung ihr spezifisches Gepräge gibt, ist der Charakter durchgängiger Gesetzmässigkeit und Ordnung. Auf ihn gründen sich alle diejenigen Wissenschaften, welche die Gesetze der objektiv gegebenen Natur erforschen. Schopenhauer teilt sie ein in morphologische und ätiologische.⁵⁾

Das Hauptgeschäft der naturwissenschaftlichen Untersuchung ist die Erkenntnis von Ursache und Wirkung, die Einsicht, wie eine bestimmte Veränderung notwendig eine andere herbeiführt. Eine solche Nachweisung wird Erklärung genannt.⁶⁾

¹⁾ S W I 551, 561, 579—580, 603—605.

²⁾ S W I 579, 604, II 73, 75.

³⁾ Vgl. Raoul Richter, Schopenhauers Verhältnis zu Kant in seinen Grundzügen, Leipzig 1893, S. 201—202. Herbart, Werke, herausg. von Kehrbach, Bd. 12, S. 57.

⁴⁾ S W II 382, III 389, V 15, 44, 54.

⁵⁾ S W I 146, 251.

⁶⁾ S W I 127—128, 147, III 173.

Die Auffassung der in Betracht kommenden Daten fliesst völlig aus der intuitiven Anschauung der Dinge, geht aber, indem sie Wahrheit (Irrtum) ausdrücken soll, notwendig über in die discursive, begriffliche Form, welche jedoch auf die anschauende unmittelbar zurückweist. Dasselbe gilt von der Wissenschaft, die an Exaktheit das Vorbild aller anderen ist, der Mathematik.¹⁾ Die strenge Bestimmtheit ihrer Sätze stammt unmittelbar aus der Anschauung der reinen Formen der Sinnlichkeit, des Raumes in der Geometrie, der Zeit in der Arithmetik,²⁾ und zwar gründet sich die notwendige Gesetzmässigkeit von Raum und Zeit auf strenges, wechselseitiges Bestimmtheitsverhältnis ihrer Teile zueinander.

Die Feststellung der letzten Quelle jener Regelmässigkeit, mit der wir die Gegenstände der äusseren Erfahrung aufeinander beziehen, bildet für Schopenhauer wie für Kant das erkenntnistheoretische Grundproblem, und auch in der Lösung bleiben sich beide Denker im Wesentlichen einig. Denn trotz der Leugnung des Mitwirkens begrifflicher Faktoren beim Zustandekommen der unmittelbaren Erkenntnis kommt Schopenhauer mit Kant doch darin vollkommen überein, dass die durchgängige Gesetzmässigkeit, in der wir die erfahrbare Wirklichkeit erleben, das Werk unsres Intellektes ist und nur auf diesem Wege die genannten Wissenschaften ermöglicht.³⁾

Es bedarf demnach keiner Wissenschaft, um die Einheitlichkeit und Ordnung der empirischen Welt zu schaffen, vielmehr ist diese selber Voraussetzung der Möglichkeit aller Wissenschaft. Sie hat ihren tatsächlichen Grund in dem Umstande, dass alle Anschauungen, d. h. alle komplexen Erlebnisse der Erfahrung, durch die von Kant gefundenen reinen Formen der Anschauung und den vorstellenden Intellekt konstituiert sind, so zwar, dass der „reine Verstand“ die sinnlichen Affektionen intuitiv und unwillkürlich nach dem Prinzip der

¹⁾ N W IV 33.

²⁾ S W III 147--148.

³⁾ S W II 16, III 67, V 45.

Kant, Prolegomena, § 36.

Kausalität ordnet und in den Raum hinausprojiziert.¹⁾ Der Verstand ist damit der eigentliche Schöpfer der anschaulichen Welt, aber seine Leistungsfähigkeit ist damit nicht zu Ende. „Kausalität erkennen ist seine einzige Funktion, seine alleinige Kraft, und es ist eine grosse, Vieles umfassende von mannigfaltiger Anwendung, doch unverkennbarer Identität aller ihrer Äusserungen.“²⁾ Der Schöpfer ist seinem Werke gegenüber noch in anderer Weise tätig. Zunächst allerdings lässt der Verstand die Welt der Objekte entstehen, sodann aber geht derselbe Verstand den kausalen Beziehungen nach, durch welche diese Objekte untereinander verbunden sind.³⁾

Zuletzt soll diesen rationalen Verstandesfunktionen sich noch eine, im folgenden Abschnitt zu besprechende dadurch anreihen, dass alle theoretisch wertvollen, unwillkürlichen Einfälle als intuitive Kausalitätserkenntnisse des Verstandes anzusprechen sind.

Man hat bereits darauf hingewiesen, dass hier unvereinbare Dinge unter einem Namen zusammengefasst werden.⁴⁾ In der Tat, hätte Schopenhauer die beiden Gesetze, mit deren Anpreisung er seine Dissertation einleitet,⁵⁾ das Gesetz der Homogenität und der Spezifikation im vorliegenden Falle

¹⁾ SW I 43—44, II 49—50, III 64—100, VI 23, SB 451.

Zur Kritik dieser Lehre vgl.:

Riehl, Der philosophische Kritizismus, II. Bd., Leipzig 1879, 2. Teil, S. 52ff.

Wundt, System der Philosophie, 2. Aufl., S. 111 und Logik Bd. I, 3. Aufl., S. 496—497, 583.

Raoul Richter, a. a. O. S. 182—183.

Volkelt, Beiträge zur Analyse des Bewusstseins, Zeitschr. f. Philosophie und philos. Kritik, Bd. 112, S. 225ff.

König, Die Entwicklung des Kausalproblems, Bd. II, Leipzig 1890, S. 55—67.

²⁾ SW I 43.

³⁾ Paul Deussen, der bis in viele Einzelheiten Schopenhauer folgt, nennt Ersteres den „unmittelbaren“, Letzteres den „mittelbaren Verstandesgebrauch“. a. a. O. S. 49—50.

⁴⁾ Raoul Richter, a. a. O. S. 159, König, a. a. O. S. 68.

⁵⁾ SW III 15.

sorgfältig angewandt, so hätte sich gezeigt, dass die schöpferische Projektion der Empfindungen zu anschaulichen Objekten und die Erkenntnis der Gesetzmässigkeit, welche diese Objekte untereinander verbindet, von einer Ungleichartigkeit sind, die eine direkte Unterordnung beider unter die Erkenntnis des Kausalverhältnisses im höchsten Masse willkürlich erscheinen lässt, denn im ersten Falle ist der Verstand auf eine in der Zeit und im Raume relativ beharrende, im zweiten dagegen auf eine in der Zeit und meist auch im Raume wechselnde Wirkungsweise gerichtet, ferner im ersten Falle intuitiv, im zweiten discursiv tätig. Dagegen würde die erste und dritte Äusserungsweise der Verstandesfunktion zu einer Gruppe sich zusammenschliessen, welche auch terminologisch ihre Selbstständigkeit zu fordern hätte.

Entscheidend aber bleibt für Schopenhauer, dass die projizierende Verstandestätigkeit nicht allein die materielle Welt erzeugt, sondern mit ihr vor allem die Gesetzmässigkeit, welche diese Welt durchwaltet. Insofern bildet sie in der Tat die Grundlage für die Erforschung dieser Gesetzmässigkeit. Wie dagegen derselbe Verstand diese Erforschung zu vollziehen vermag, bleibt dunkel. Ein gemeinsamer Name aber ist keine Erklärung.

Demnach ist die anschauliche Erfahrung der Aussenwelt als solche nach Schopenhauer das Werk des Verstandes, sie ist intellektual. Rational aber ist sie in dem Masse, als ihr Inhalt in die Beziehungen, deren gemeinsamer Ausdruck der Satz v. Gr. ist, aufgelöst werden kann. Diese Auflösbarkeit aber fällt zusammen mit der Gesetzmässigkeit im weitesten Sinne und bildet damit zugleich die Grundlage für die Welt der Begriffe.¹⁾ Den genannten Teil der Erfahrung bezeichnet

¹⁾ SW I 56, II 96. Die Lehre Schopenhauers vom begrifflichen Erkennen kann also nicht, wie R. Haym (Gesammelte Aufsätze, Berlin 1903, S. 284) meint, einen „Rückfall in die sensualistische Erkenntnistheorie“ bedeuten, denn die Begriffe schliessen sich nicht an die sinnlichen Daten als solche, sondern an die durch den Intellekt kausal gordnete Erscheinungswelt an. Die Vernunft erbaut sich nicht unmittelbar auf den Empfindungen, sondern erst mittelbar unter Beteiligung des Verstandes. Vgl. Bähr, a. a. O. S. 113.

Schopenhauer im engeren Sinne als Vorstellung, denn es ist zu beachten, dass er die Erfahrung sich nicht in der Vorstellung erschöpfen lässt.

Die rationale Vorstellung, welche uns hier allein beschäftigt, besteht nach Schopenhauer aus Relationen; aus Relationen der Dinge zu einander und (bereits mit metaphysischer Wendung) aus Relationen der Dinge zu unserm Willen.¹⁾ Die Vorstellung und die an sie anknüpfenden Wissenschaften erkennen nur das Wie des Erscheinenden, nicht das Was,²⁾ sie erkennen allein die Form, nicht den Inhalt.³⁾ Dieses Erkenntnis ist allein bestrebt, „von den Objekten eben die durch den Satz vom Grunde gesetzten Verhältnisse kennen zu lernen, also ihren mannigfaltigen Beziehungen in Raum, Zeit und Kausalität nachzugehen.“⁴⁾ Die Ätiologie, welche das gesamte Gebiet der naturwissenschaftlichen Forschung beherrscht, vermag nichts anderes, als die Gleichartigkeit der Aufeinanderfolge gewisser Vorgänge vermittels der Urteilskraft zu erkennen, d. h. Naturgesetze aufzufinden. Sie kann die Regeln des freien Falles aufdecken, kann das Wachstum und Leben des tierischen Organismus kausal erforschen, aber die Kraft, mit welcher der Stein zur Erde fällt, die Macht, welche den verwickelten Komplex von Organen treibt und beherrscht, bleibt ihr durchaus fremd und unbekannt, denn die Frage nach Ursache und Wirkung führt dem Wesen der Dinge um keinen Schritt näher.⁵⁾

Würden sämtliche Formen, in denen unser vorstellendes Erkennen verläuft, als aufgehoben gedacht, so wären für dieses rationale Erkennen mit den Beziehungen auch die Objekte verschwunden, eben weil es ausser Beziehungen nichts an ihnen erkannte.⁶⁾ Damit ist seine Natur am treffendsten charakterisiert.

¹⁾ SW II 427, 457.

²⁾ SW I 177.

³⁾ SW I 176.

⁴⁾ SW I 242.

⁵⁾ SW I 148, V 44.

⁶⁾ SW I 242.

Das wesentliche Merkmal, welches das anschauende Erkennen, sofern es dem Satz v. Gr. unterliegt, auszeichnet, ist der Klarheitsgrad, der es eben trotz seiner intuitiven Beschaffenheit als rationales charakterisiert. Je ausschliesslicher nämlich eine Erkenntnis sich in den Formen a priori bewegt, welche als solche dem erkennenden Bewusstsein inhärieren, desto grösser ist der Grad von Evidenz und Gewissheit, den diese Erkenntnis erregt, oder anders ausgedrückt, desto verständlicher ist der Gegenstand unsrer Erkenntnis. Das glänzendste Beispiel dieser Art ist die Mathematik.¹⁾ In dieser Wissenschaft feiert das intuitive Erkennen seine grössten Triumphe. Die Anschauung fasst die Verhältnisse des Raumes in seiner apriorischen Beschaffenheit selbständig auf und bedarf keiner Begriffe und Schlüsse als Hilfsmittel zu dieser Erkenntnis. Darum verwirft Schopenhauer jede Beimengung logischer Funktionen in Form von Beweisen in der Geometrie, wo die Anschauung dasselbe unmittelbar leistet, was die logische Behandlung auf Umwegen erreicht, und bekämpft aus diesem Grunde die Tendenzen der Euklidischen Methode.²⁾ In dieser Beziehung erinnert Schopenhauers Lehre an die Anschauungsfreudigkeit des hellenischen Altertums, und ebenso wie dort scheint auch bei ihm ein ästhetischer Faktor mit wirksam zu sein.

In je höherem Masse nun aber die Klarheit und Verständlichkeit der Anschauung gewinnt, in eben demselben Masse verliert die Wirklichkeit, d. h. der von den subjektiven Erkenntnisformen unabhängige reale Gehalt. Auch hierzu gibt die Mathematik das beste Beispiel. Je mehr dagegen im Bestande der Erfahrung die Verständlichkeit und rationale Durchsichtigkeit verliert, desto mehr gewinnt die Realität.³⁾ Die Rationalität steht demnach im umgekehrten Verhältnis zur Realität. Man sieht die „Diversität des Idealen und Realen“,⁴⁾ und die Kluft zwischen beiden ist vollkommen.

¹⁾ S W I 176, V 118.

²⁾ S W I 110, 114—23, II 50—52, III 151—57.

³⁾ S W I 176, 178, III 283—84, 291, V 118.

⁴⁾ S W II 222, 224, III 289, IV 116—17.

Soweit die Dinge a priori bestimmbar, also rational sind, gehören sie allein der Vorstellung an. Was dagegen an den Dingen nur a posteriori, also empirisch erkannt wird, ist seinem Wesen nach nicht Vorstellung und in diesem seinem Wesen daher durch die Mittel des Vorstellens nicht zu erschöpfen.¹⁾ Es muss, wenn überhaupt, auf eine andere, eigenartige Weise erkannt werden. So ist mit den genannten Voraussetzungen von Anfang an der Grund zu einer zwiespältigen Erkenntnislehre gelegt.

Bereits die ätiologische Naturwissenschaft, die es unternimmt, mit formalen Erkenntnismitteln Realitäten zu bearbeiten, ist genötigt, auf strenge Apodiktizität und Allgemeingültigkeit ihrer Gesetze zu verzichten. Ihre Methode ist die Induktion, der Gewissheitsgrad ihrer Thesen nur der approximative.²⁾

Durch die Nötigung zu diesem Verzicht gegenüber dem realen Erfahrungsgehalt wird aber das begrenzte Vermögen aller rationalen Bearbeitung irgendwelcher Realitäten bereits deutlich, und das Bedürfnis nach einer ergänzenden Betrachtungsweise wird rege. Dieses Bedürfnis steigert sich, wenn wir mit rationalen Mitteln an die innere Welt, die Welt des Selbstbewusstseins herantreten und die genannten Mittel ihren Dienst völlig versagen. Denn in der Aussenwelt findet das Bewusstsein „vor seinen Blicken grosse Helle und Klarheit. Aber innen ist es finster . . . kein Satz a priori erhellt die Nacht seines eignen Innern, sondern diese Leuchttürme strahlen nur nach aussen.“³⁾

Die Formen des erkennenden Subjektes werden von Schopenhauer dem Ansich der Dinge durchaus feindlich entgegengesetzt. Sind die Erkenntnisformen a priori Eigentum des vorstellenden Subjekts, so versteht es sich für Schopenhauer von selbst, dass sie dem vom Subjekte unabhängigen Sein widersprechen müssen. Was den Vorstellungsformen an-

¹⁾ S W III 284, V 104, N W IV 119.

²⁾ S W I 123—25, II 103—05, 124, III 56—58, 132.

³⁾ S W II 381—82, III 401.

gehört, kann nach dieser Lehre des transcendentalen Idealismus unmöglich dem transsubjektiven Sein zukommen.¹⁾

Dass dieses „unmöglich“ fest mit den Grundwurzeln des Schopenhauerschen Systems verwachsen ist, mag zugegeben werden. Ein Beweis aber für jene Annahme wird nirgends angetreten, denn er ist nicht zu erbringen.²⁾ Für Schopenhauer führt der Umstand, dass dem apriorischen Erkennen apodiktische, dem empirischen dagegen nur approximative und tatsächliche Gewissheit innewohnt, nach Kants Vorbild ohne Weiteres zu einem rationalen Agnostizismus gegenüber der transcendenten Welt. Die irrationale Ergänzung, welche er der Kantischen Lehre zuteil werden lässt, wird uns später beschäftigen.

Zu den Beziehungen und Relationen, welche den Zusammenhang der empirischen Welt, sofern diese dem Satz vom Grunde unterliegt, ausmachen, tritt eine bereits genannte, für die rationale Erkenntnis charakteristische hinzu, die Beziehung zum Willen.³⁾ Und zwar ist diese Beziehung in doppeltem Sinne zu nehmen, in metaphysischem und in empirischem. In metaphysischem, hinsichtlich der voluntaristischen Ausdeutung von Kants transzendentaler Einheit der Apperzeption; in empirischem, hinsichtlich des allgemeinen psychologischen Charakters der rationalen Erkenntnis. Diese Doppelheit hängt aufs Innigste zusammen mit der Art, wie Schopenhauer aus psychologischer Quelle heraus seine Metaphysik entwickelt.

1. Der einheitliche Charakter, der allen Erfahrungen in der Weise eigen ist, dass sie auf ein sie erlebendes Subjekt notwendig bezogen werden müssen, fordert ein Substrat, welches

¹⁾ SW II 224, 585.

Vgl. Volkelt, Arthur Schopenhauer, Frommanns Klassiker der Philosophie, Bd. X, Stuttgart 1900, S. 70, 73—78.

²⁾ Vgl. Trendelenburg, Logische Untersuchungen. Leipzig 1862, Bd. I, S. 162—64.

Fr. Alb. Lange, Geschichte des Materialismus, Reclam, Bd. II, S. 58—59.

³⁾ SW I 242, V 10.

jene Einheitlichkeit ermöglicht, einen „einfachen Faden, . . . auf den sich alles aneinanderreihet.“¹⁾ Kant hatte diese Einheit, welche der Verbindung des Mannigfaltigen im vorstellenden Subjekt zugrunde liegt, als die transcendente Einheit bezeichnet²⁾ und ihre metaphysische Grundlage als problematisch hingestellt.

Jene Verbindung kommt zur Vorstellung hinzu und kann daher nicht aus dieser abgeleitet sein.³⁾ Schopenhauer fordert daher eine zugrunde liegende Realität als „das, was dem Bewusstsein Einheit und Zusammenhang gibt, indem es durchgehend durch dessen sämtliche Vorstellungen seine Unterlage, sein bleibender Träger ist.“⁴⁾ Dieses Substrat aber, das dem Intellekt zur Grundlage dient, ist nichts anderes als der Wille, der Wille, nicht als bewusster Bestandteil des psychischen Geschehens, sondern als metaphysisches Etwas, das unsrem empirischen Wesen als transcendente Wurzel zugrunde liegt. Dieser Wille ist „der wahre und letzte Einheitsspunkt des Bewusstseins und das Band aller Funktionen und Akte desselben“,⁵⁾ eine Anschauung, welche in verwandter, aber strengerer Form auch heute vertreten wird.⁶⁾ Der Wille aber ist nach Schopenhauer zugleich das Prinzip der Isolierung und Abkehr von der Gesamtheit des Wirklichen, er kennt keinerlei universalistische, sondern allein individualistische Ziele, und was von ihm selber gilt, das gilt auch von der ihm untertänigen Erkenntnis.

2. Neben dieser Beziehung des rationalen Erkenntniszusammenhanges zum Willen als metaphysischem Prinzip, ist eine ebensolche Beziehung bei ihm von Bedeutung zu dem, was wir in uns empirisch als Wille erleben. Dieser Wille nämlich — für Schopenhauer mit jenem zuletzt identisch — begleitet sämtliche Erkenntnisse, die in den Formen des

¹⁾ S W II 161.

²⁾ Kant, Kr. d. r. V., S. 132 u. 139.

³⁾ Ibid. S. 131.

⁴⁾ S W II 161, 279, 293—94.

⁵⁾ S W II 162.

⁶⁾ Wundt, System der Philosophie, 2. Aufl., S. 573—74.

Satzes v. Gr. sich bewegen und von uns als rational bezeichnet sind.¹⁾ Er macht die geistigen Kräfte für seine Interessen rege, er steigert das Gedächtnis, er beherrscht die Aufmerksamkeit.²⁾

Der Intellekt in seiner natürlichen Bestimmung ist lediglich als das „Medium der Motive“,³⁾ d. h. als ein komplizierter Durchgangsort der allgemeinen Kausalität anzusehen.⁴⁾ Seine Leistungen sind dort am wertvollsten, wo der Wille mit seinem Interesse nicht am Resultat beteiligt ist. Weil dies aber nahezu immer der Fall ist, so ist die Verfälschung der rationalen Erkenntnis durch den Willen fast unvermeidlich, und ihre Gefahr gehört zu den „wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts“,⁵⁾ denn vielleicht ist es eine der schwersten, sicherlich aber die wichtigste Aufgabe des allein der Wahrheit zugewandten Erkennens, seine Tätigkeit von allem trübenden Einfluss der emotionalen Mächte abzuschneiden.

Aber auch in Fällen, in denen Neigung und Abneigung für den Ausfall des Ergebnisses nicht in Betracht kommen, also in willensindifferenten Fällen, beherrscht der Wille die intellektuellen Funktionen durchaus. Alle vorstellende Erkenntnis ist in ihren apperzeptiven Vorgängen deutlich durch das Merkmal der Aktivität gekennzeichnet. Sie ist in hohem Grade bewusst und von Gefühlen der Selbsttätigkeit begleitet;⁶⁾ eine Lehre, welche von der neueren Psychologie durchaus bestätigt wird.⁷⁾

Das Anwendungsgebiet der rationalen Erkenntnis ist nach

¹⁾ SW I 244—45, 423, II 427.

²⁾ SW II 433—34, III 163—64, V 441—42.

³⁾ SW I 242—44, II 164, 185, 204, 335, 442, III 61, 268—69, 411.

⁴⁾ SW III 61—62, 410—11.

⁵⁾ SW II 163, 249, 252—53, 438—39, 448, V 77—78, NW IV 385—86. Schopenhauers Ausführungen über diesen Gegenstand berühren sich nicht unbeträchtlich mit denen des Helvetius in seinem Discours über den Geist des Menschen. I, Kap. 2.

⁶⁾ SW II 161, 433.

⁷⁾ Wundt, Logik Bd. I, 3. Aufl., S. 14.

Kleinpeter, die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart, Leipzig 1905, S. 29—37.

Schopenhauer der als Aussenwelt gegebene Zusammenhang der Erscheinungen, und der Intellekt ist seinem Wesen nach auf diese gerichtet.¹⁾ Sein Verfahren besteht in Beobachtung und Experiment.²⁾

Der Intellekt, in diesem Zustande dem Willen dienstbar, ist entsprechend dem individualisierenden Prinzip, das nach Schopenhauers metaphysischen Voraussetzungen dem Willen in der Bejahung innewohnt, durchaus auf das Einzelne gerichtet³⁾ und zur Erkenntnis erschöpfender und allgemeiner Wahrheiten grundsätzlich unfähig. Seine Ergebnisse sind „physikalische“ (das Wort im weitesten Sinne verstanden) nicht „philosophische Wahrheiten“.⁴⁾ Er kann mit diesen übereinstimmen, aber niemals sie selber erwerben.

In diesem Sinne gibt es nach Schopenhauer keinen „Willen zur Wahrheit“. Vielmehr werden, wie das folgende Kapitel zeigen wird, die höchsten und letzten Ergebnisse und Aufschlüsse nur unter Voraussetzung der Unabhängigkeit vom Willen (in der partiellen oder totalen Verneinung) gefunden, indem alle vom Willen geleitete und systematische Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde nur Relationen und Einzelheiten, niemals aber Realitäten und Allgemeinheiten erkennt.⁵⁾ Mit der Begründung der Erkenntnis des Guten auf der des Wahren, die in fast platonischer Selbstverständlichkeit bei Schopenhauer auftritt,⁶⁾ ist so bereits durch die Erkenntnislehre der Quietismus und Pessimismus implicite gegeben, — ein Beleg für den tatsächlichen organischen Zusammenhang, welchen das System Schopenhauers für sich in Anspruch nimmt.⁷⁾

Zusammenfassend dürfen wir die anschauende rationale

¹⁾ S W II 381, 577, III 401, V 15, 18, 44, 54.

²⁾ S W II 104, N W IV 44.

³⁾ S W I 199, 242, V 10.

⁴⁾ S W II 206, 350, 367, V 205.

⁵⁾ S W I 64, 242.

⁶⁾ S W I 472—73, 475, 479, II 80, 716—19, III 65, V 358, N W III 102, 121, 134, IV 240, 251—52, 333.

Kuno Fischer, Schopenhauers Leben, Werke und Lehre, 2. Aufl., S. 50, Schemann a. a. O, Einleitung, S. XX.

⁷⁾ S W I 9, III 337, 350, N W II 9, 16, S B 24, 126, 216, 235, 295.

Erkenntnis folgendermassen charakterisieren: Indem sie die durchgängige Gesetzmässigkeit der Erscheinungen zur Voraussetzung nimmt, betrachtet sie diese in ihren Veränderungen und Beziehungen und zwar lediglich in solchen, da ihr Vermögen sich hierin erschöpft.

Die Betrachtung der Regelmässigkeit in diesen Veränderungen und Beziehungen führt zur Entstehung der ätiologischen und morphologischen Wissenschaften und zur Erkenntnis der Naturgesetze.¹⁾

Die Erkenntnisse erreichen wachsenden Klarheitsgrad und zunehmende Bestimmtheit, jemeher sie dem Gebiete der Formen des Erkennens a priori, d. h. der blossen Vorstellung, sich nähern. In gleichem Masse aber, wie die Apodiktizität zunimmt, verschwindet der reale Gehalt. Die höchstmögliche, weil notwendige Gewissheit bewegt sich ausschliesslich in den reinen Formen des Vorstellens und entbehrt aller inhaltlichen Bestimmungen.²⁾ Die rationale Erkenntnis geht ferner wesentlich auf das Einzelne und wird geleitet vom Willen, der einerseits der ausführende Teil ist, andererseits der „heimliche Gegner“³⁾ und „Antagonist“⁴⁾ des Erkennens.

2. Irrationale Anschauung.

a) Allgemeine Natur des irrationalen Erkennens.

Die Welt als Vorstellung, wie sie unser Bewusstsein als gegeben erlebt, ist nach Schopenhauer durch den vorstellenden Intellekt konstituiert. Sie lässt demgemäss zweifellos eine Erkenntnis zu, wie sie der Natur dieses Intellectes angemessen ist. Eine solche vermag aber nichts als die Verwirklichung der durch den Satz v. Gr. gesetzten Möglichkeiten, doch bleibt dabei in jedem Objekte, das uns erscheint, etwas völlig Unerklärliches, Grundloses zurück, das, weil es sich den formalen

¹⁾ SW I 198—200.

²⁾ SW II 209.

³⁾ NW IV 386.

⁴⁾ SW II 433.

Erkenntnisbedingungen nicht fügt, an Verständlichkeit arm, reich indessen an Realität sein muss.¹⁾

Die rationale Erkenntnisweise erschöpft sich in der Auffassung von Relationen, sie ist ihrem Wesen nach relativ. Die Philosophie aber sucht nicht relative, sondern absolute Erkenntnis.²⁾ Sie fragt nicht, wie die Gegebenheiten zu einander sich verhalten, sondern was die Gegebenheiten im letzten Grunde ihres Daseins sind.

Auf diese Frage aber gibt das rationale Erkennen keine Antwort. Es findet sich etwas in den Dingen vor, das einer Auflösung in gesetzmässige Beziehungen widerstreitet, ein Etwas, das zwar in der Vorstellung enthalten ist, dennoch aber im Vorstellungsein nicht aufgeht. Es ist der irrationale Gehalt der Dinge und muss, wenn überhaupt, auf einem völlig anderen Wege erkannt, d. h. im Sinne Schopenhauers lediglich dem Verständnis zugänglich gemacht werden.

Für Kant bestand der Rest, der nicht in den reinen Formen der Anschauung und des Denkens aufgeht, in den sinnlichen Affektionen, der Materie der Erscheinung. Für Schopenhauer besteht er in dem durch die rationalen Mittel des vorstellenden Intellektes und die Anschauungsformen nicht zu ergründenden spezifischen Charakter alles dessen, was erscheint.³⁾ Die vorgestellte Welt, die als solche allerdings lediglich in der Vorstellung existiert, löst sich also trotz des subjektiven Bildes der „*qualitates occultae*“ nicht im Vorstellungsein auf,⁴⁾ sondern hat Raum für eine transcendente Realität,

¹⁾ SW I 176—78, II 225—26, 336, NW IV 30.

²⁾ SW I 181.

³⁾ SW I 180, II 225—26.

⁴⁾ Nur die 1. Aufl. der „Vierfachen Wurzel“ (S. 33) neigt dieser Auffassung zu.

Vgl. Lorenz, Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers, Leipzig 1897, S. 14.

Das Gegenteil obiger Behauptung glaubt Haym a. a. O. S. 253 nachweisen zu können, dessen Darstellung an vielfachen Missverständnissen leidet, wie überhaupt dieser Aufsatz in seiner lediglich destruktiven Tendenz zu den schwächsten Erscheinungen in der Schopenhauer-Literatur gehören dürfte.

indem sie eine metaphysische Ergänzung fordert und verträgt. Aber die idealistische Grundansicht schliesst den Kreis des rationalen Erkennens,¹⁾ nur die unmittelbaren Bewusstseinsstat-sachen sind der Vorstellung gegeben, und keine Brücke führt von diesen tatsächlichen Daten zu einem Ansich der Dinge hinüber.²⁾

Indem so die Vorstellung niemals über sich selbst hinaus kann, sondern in den ihr eigenen Formen zu verlaufen ge-nötigt ist, steht sie den transsubjektiven, d. h. metaphysischen Problemen grundsätzlich hilflos gegenüber.³⁾ Wäre der Mensch nur ein vorstellendes Wesen, so gebe es keinen Ausweg,⁴⁾ er müsste in seinem metaphysischen Bedürfnis verschmachten oder dem theoretischen Egoismus anheimfallen.

Aber in der erfahrbaren Wirklichkeit findet Schopenhauer einen Weg gegeben, diesem Dilemma zu entgehen. Er lehrt mit kühnem Griffe den Schleier der Maja zerreißen, um das Gebiet zu erobern, auf dem seine Lehre ihre glänzendsten Seiten entfalten sollte, die Metaphysik.

Die Welt der Erscheinungen — so ist der Gedanken-gang nach Schopenhauer — mag immerhin das Seiende nicht erschöpfen, ein Dasein für sich selbst mag ihnen zukommen. Sicherlich aber ist dieses Dasein ein Sein völlig andrer Art. Das Ding an sich involviert notwendig die Eigenschaft, nie-mals Objekt sein zu können,⁵⁾ und mit der Form des Ob-jektseins fallen sämtliche Gestalten des Satzes v. Gr. dahin. Die Spur, welche zum Wesen der Dinge leitet, kann sich nur dadurch auszeichnen, dass sie von den formalen Bedingungen des Erkennens relativ frei ist. Soll es eine Erkenntnis oder ein Verständnis dieses bisher nur negativ bestimmten Etwas geben, so ist klar, dass dies nur unter Zurücklassung eines Teils der rationalen Erkenntnismittel möglich ist und nur unter der Voraussetzung durchgeführt werden kann, dass eine solche

¹⁾ Vgl. Volkelt, Schopenhauer, S. 139.

²⁾ SW I 638, 642, II 11, 226, 319, 335—36.

³⁾ SW I 537, II 20, 226.

⁴⁾ SW I 638, III 162.

⁵⁾ SW I 163, 639, II 12, 14, 321, 583.

Zurücklassung der Vorstellungsformen vollziehbar oder von vornherein durch die Tatsächlichkeit irgendwo gegeben ist. Wir nennen eine Erkenntnis, welche der Vorstellungsformen in höherem oder geringerem Grade baar ist, eine irrationale. Rational dagegen hatten wir die Erkenntnis genannt, welche dem Satz v. Gr. in ihrem ganzen Umfange unterliegt. Jene wird also zu der bisher besprochenen begrifflich im Verhältnisse kontradiktorischer Verschiedenheit¹⁾ stehen und zwar einerseits hinsichtlich der Erkenntnismittel, andererseits, hinsichtlich des mit ihnen zu bearbeitenden Stoffes. So ergibt sich für diese irrationale Erkenntnis zunächst im Allgemeinen eine Reihe teils nur negativer Bestimmungen:

1. Sie ist relativ frei von den Formen des Satzes v. Gr.
2. Sie erkennt nicht Relationen, sondern Inhalte.
3. Sie geht nicht wie die dem Satz v. Gr. folgende Erkenntnis vorwiegend auf das Einzelne, sondern vorzugsweise auf das Allgemeine.
4. Sie vollzieht sich im Gegensatz zu jener in Unabhängigkeit vom Willen.

Als Ort der Anwendung dieses Verfahrens kommen nach Schopenhauer zwei der höchsten Geistesgebiete in Betracht: Die Philosophie und die Kunst. Die erste legt das Erkannte in Begriffen nieder, die zweite stellt es in anschaulichen Gebilden dar. Beide schöpfen durchaus aus der Erkenntnis in concreto; aber während die Kunst in der Reproduktion des Erkannten in concreto ihre Aufgabe sieht, muss die Philosophie die „Erkenntnis in concreto zum Wissen der Vernunft erheben oder in die Erkenntnis in abstracto übertragen.“²⁾

Damit ist die irrationale Erkenntnis in das Reich der formulierten eingerückt und findet sich im Kreis ihrer rationalen Schwestern, welche dem Satz v. Gr. ihr Dasein verdanken und mit denen sie nichts verbindet als der gemeinsame Anspruch auf Wahrheit.

Während jene aber diesen Anspruch zu rechtfertigen vermochten durch Hinweis auf eine der vier Gestalten des

¹⁾ Vgl. Benno Erdmann, Logik I, S. 135—36.

²⁾ SW I 129, 130, 154, 348, NW IV 43.

Erkenntnisgrundes, lautet der Ausweis der irrationalen Erkenntnis befremdlich genug. „Sie ist eine Erkenntnis ganz eigener Art, deren Wahrheit eben deshalb nicht einmal eigentlich unter eine der vier Rubriken gebracht werden kann, in welche ich in der Abhandlung über den Satz vom Grund . . . alle Wahrheit geteilt habe, . . . denn sie ist nicht, wie alle jene, die Beziehung einer abstrakten Vorstellung auf eine andere Vorstellung, oder auf die notwendige Form des intuitiven oder des abstrakten Vorstellens; sondern sie ist die Beziehung eines Urteils auf das Verhältnis, welches eine anschauliche Vorstellung, der Leib, zu dem hat, was gar nicht Vorstellung ist, sondern ein von dieser toto genere Verschiedenes: Wille. Ich möchte darum diese Wahrheit vor allem anderen auszeichnen und sie κατ' ἐξοχήν philosophische Wahrheit nennen.“¹⁾

Allerdings handelt die vorliegende Stelle über diese „Erkenntnis ganz eigener Art“ nur von einem Spezialfall des irrationalen Erkennens, nämlich der Wesensidentität des metaphysischen Willens und des empirischen Leibes. Aber die citierte Stelle ist die einzige, welche eine erkenntnistheoretische Sanktion irrationaler Urteile überhaupt zu liefern versucht. Sie muss deshalb möglichst restlos für das Verständnis dieser wichtigen Seite der Lehre Schopenhauers ausgebeutet werden. Und in der Tat ergibt sich eine fruchtbare Anwendung der genannten Worte, wenn wir im Sinne Schopenhauers den Leib zum Vertreter der gesamten Welt als Vorstellung machen und diese statt seiner einsetzen. Das irrationale Urteil, welches sich im ersten Falle auf „die anschauliche Vorstellung“ des Leibes beschränkte, geht im zweiten auf „die anschauliche Vorstellung“ der gesamten Erscheinungswelt, in beiden Fällen aber, — und das ist das Entscheidende — erhält die „philosophische Wahrheit“ ihren Grund durch die „Beziehung eines Urteils auf das Verhältnis, welches eine anschauliche Vorstellung . . . zu dem hat, was gar nicht Vorstellung ist, sondern ein von dieser toto genere Verschiedenes.“

¹⁾ SW I 154.

Durch diese Erweiterung, die wir an der citierten Stelle, wie wir glauben, im Sinne Schopenhauers vorgenommen haben, hat das System irrationaler Urteile, welches die Metaphysik Schopenhauers ausmacht, eine erkenntnistheoretische Basis erhalten, durch welche eine empfindliche Lücke ausgefüllt wird, denn nach dem von Schopenhauer gegebenen Begriffe der Wahrheit ist es klar, dass, wie jedes wahre Urteil, so auch das irrationale einem Grunde, d. h. einem Beziehungsgliede irgendwelcher Art¹⁾ seine Giltigkeit verdanken muss, um nicht haltlos in der Luft zu schweben.

Die nähere Behandlung dieser Erkenntnis in abstracto gehört in einen späteren Abschnitt. —

Mit der Aufweisung eines nicht Vorstellungsartigen in der Erfahrung und dem Versuch, dieses dennoch in die abstrakte Form der Vorstellung zu kleiden, ist jedoch die letzte Grenze irrationalen Erkennens erreicht und die Grenze des Erkennens im engeren Sinne bereits weit überschritten. Eine Erkenntnis im engeren Sinne ist nach Schopenhauer notwendig rational, und eine irrationale Erkenntnis wäre in diesem Sinne eine *contradictio in adjecto*. Der Intellekt in seinen natürlichen Funktionen bewegt sich unvermeidlich in den Formen des Satzes v. Gr. und geht ausschliesslich auf die Welt als Vorstellung.²⁾ Ist trotzdem von einer metaphysischen oder irrationalen Erkenntnis die Rede, so ist klar, dass hier das Wort Erkenntnis nur im weitesten, nahezu metaphorischen Sinne gebraucht wird. Hier, wo die grösste Entfernung von den Formen *a priori* und das höchste Mass von Realität besteht, kann es sich nach den Darlegungen des vorigen Abschnittes nur um eine Deutung des Gegebenen handeln, nicht um eine klare und erschöpfende Einsicht³⁾ und ebensowenig um Resultate von apodiktischer Gewissheit. Die aufgeworfenen Probleme der Metaphysik lassen nur soweit eine Beantwortung zu, als sie dem auf die Erscheinung gerichteten Intellekt angemessen sind.⁴⁾ Darüber

¹⁾ SW I 48, 91.

²⁾ SW II 20.

³⁾ SW III 500, NW II 64, IV 46, SB 210.

⁴⁾ SW II 212—13, 756—57, SB 359.

hinaus sind sie, nicht etwa für unser Vermögen, also relativ, sondern überhaupt und ihrem Wesen nach, also absolut unerforschlich.¹⁾

Aus diesem Grunde betont Schopenhauer immer wieder den immanenten Charakter aller echten Philosophie, d. h. die bewusste Beschränkung, kraft deren sie sich mit einer „Auslegung“ und „Entzifferung“ der erfahrbaren Welt begnügt.²⁾ Niemals können daher metaphysische Sätze zwingende Notwendigkeit bergen,³⁾ da solche nur innerhalb der Formen des Satzes v. Gr. zu finden ist und das Wesentliche der metaphysischen Realität in diese Formen nicht eingeht.

So ist eine adäquate Erkenntnis in der Metaphysik ausgeschlossen und muss es sein. Alle Erkenntnis bleibt an die Form der Vorstellung gebunden, wenn auch noch so lose.⁴⁾ Adäquate Erkenntnis des Dinges an sich würde Abwesenheit des Intellektes und seiner Formen voraussetzen. Eine solche Erkenntnis aber gibt es nicht und kann es nicht geben; gibt es nicht, weil der gesamte Bestand unsrer Erfahrung, (der alleinigen Quelle alles Wissens) durch die Vorstellung und ihre Formen bedingt ist; kann es nicht geben, weil Erkenntnis dem Ansichsein widerspricht und „jedes Erkannte schon als solches nur Erscheinung ist.“⁵⁾

b). Intuitive Selbsterfassung.

Die Lehre Kants von der Transcendenz des Dinges an sich wird von Schopenhauer bestätigt, aber „dahin modifiziert, dass dasselbe nur nicht schlechthin und von Grund aus erkennbar sei, dass jedoch die bei Weitem unmittelbarste seiner Erscheinungen, welche durch diese Unmittelbarkeit sich von allen übrigen *toto genere* unterscheidet, es für uns vertritt, und

¹⁾ S W II 321, 756, V 107—08, N W II 66, S B 211.

²⁾ S W II 212—14, 754, 756, IV 59, 156, V 26, 684—85, N W IV 356.

³⁾ S W II 211.

⁴⁾ S W II 212—15, 228, 338, V 104.

Lindner-Frauenstädt, Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn. Berlin 1863, S. 430.

⁵⁾ S W II 229, 321.

wir sonach die ganze Welt der Erscheinungen zurückzuführen haben auf diejenige, in welcher das Ding an sich in der allerleichtesten Verhüllung sich darstellt.“¹⁾ In dieser leichtesten Verhüllung aber erscheint das Ding an sich da, wo das Selbstbewusstsein sich als wollend vorfindet. Indem nun aber die erfahrbare Welt durch unser erkennendes Bewusstsein konstituiert ist, gibt es nur ein Bewusstsein vom Willen, kein Wissen vom absoluten Willen.²⁾

Die innere Selbsterfassung bildet so die irrationale Gewissheitsquelle, auf welche sich das gesamte Weltverstehen gründet.³⁾

Der Schlüssel zur transcendenten Welt wird nicht aussen, sondern innen gefunden, und das aus keinem andern Grunde, als weil wir selbst das Ding an sich sind.⁴⁾ Indem dieses der rationalen Einkleidung im Selbstbewusstsein grösstenteils ledig ist, wird es hier, soweit dieses möglich ist, als Wille zum Kündler seines eignen Wesens.⁵⁾ Alles Objektive ist nach Schopenhauer „nur mittelbar; das Subjektive allein ist das Unmittelbare: Dieses darf daher nicht übergangen, sondern von ihm muss schlechterdings ausgegangen werden.“⁶⁾ Die intuitive Selbsterfassung aber „ist weder Anschauung (denn alle Anschauung ist räumlich) noch ist sie leer, vielmehr ist sie realer als irgend eine andere Erkenntnis. Auch ist sie nicht a priori, wie die bloss formale, sondern ganz und gar a posteriori.“⁷⁾

¹⁾ SW II 229. Vgl. Simmel, a. a. O. S. 32—33.

²⁾ Unter Verkenntung dieses Vorbehaltes der Metaphysik Schopenhauers kritisiert Herbart ihre Berechtigung (Werke, Bd. XII, S. 69—70). Ähnlich Haym, a. a. O. S. 265.

Zur Kritik Herbarts: Vgl. Paul Deussen, Elemente der Metaphysik, S. XXXII f.

³⁾ Vgl. Volkelt, Schopenhauer S. 132, Erfahrung und Denken, S. 534.

⁴⁾ SW II 212, 226, 339.

⁵⁾ SW II 227.

⁶⁾ SW II 367, III 162, 578, IV 96.

Zur Kritik dieser Lehre von der Mittelbarkeit des Objektiven und Unmittelbarkeit des Subjektiven, vgl. Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. II, 2., S. 60; Wundt, System der Philosophie, 2. Aufl., S. 135 u. 410.

⁷⁾ SW II 227.

Auf diese Weise bestimmt Schopenhauer Aufgabe und Methode der Metaphysik in diametralem Gegensatz zu Kant.¹⁾

Die Schwankungen in der Lehre Schopenhauers von der inneren Selbsterfassung entstehen durch die verschiedenen Beantwortungen der Frage, in wie hohem Grade dabei das Subjekt die Formen der Erscheinung abstreift. Während im Allgemeinen diese Frage dahin beantwortet wird, dass den Erscheinungsformen hier ein geringerer Anteil zukomme und vor allem die kausale und räumliche Ordnung, nicht aber die Korrelation von Subjekt und Objekt fehlt, so wird an verschiedenen Stellen dieser intuitiven Willenserfassung alle Phänomenalität abgesprochen und der Wille als das Ding an sich schlechthin eingeführt. Diese Erkenntnis ist danach von der vorstellenden Anschauung nicht dem Grade der Rationalität nach, sondern toto genere verschieden, eine Auffassung, welche die berechtigte Kritik herausgefordert hat.²⁾

Es ist für die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung nicht von Interesse, den Schwankungen im Einzelnen nachzugehen. Wir beschränken uns darauf, auf die beiden, neben einander herlaufenden Auffassungen in ihren bezeichnendsten Ausprägungen durch Nennung der entscheidenden Stellen hinzuweisen, um sodann das beiden Auffassungen Gemeinsame nach Massgabe der bereits oben gewählten Gesichtspunkte übersichtlich hinzustellen.

Eine annähernde Vorstellungslosigkeit und völlige Andersartigkeit der irrationalen Selbsterkenntnis wird vertreten:

SW I 151, 153, 162, 163, 165, II 227, 289, III 163, 202, IV 33, 97.

Eine Phänomenalität niederen Grades wird gelehrt:

SW I 153, 164, II 212, 228—29, 233, 314, 339, 343—44, 379, 580—81, 583, IV 123—24, V 54, 104—05.

¹⁾ SW II 208—10, Vgl. Rudolf Lehmann, a. a. O. S. 168.

²⁾ Fr. A. Lange, Geschichte des Materialismus, Reclam, Bd. II, S. 87. Bähr, a. a. O. S. 140—41, Rudolf Lehmann, a. a. O. S. 183—85.

Diese Gegenüberstellung der Hauptstellen ergibt also nach dem numerischen Verhältnis der Seiten ein nicht unbedeutendes Überwiegen der erstgenannten Auffassung im 1. Bd. des Hauptwerks, also in der Form der ersten Ausbildung des Systems. Allerdings handelt es sich dabei nur um die Zahl der Stellen, nicht um den Nachdruck, mit dem eine oder die andere Richtung vertreten ist, wie gegenüber Kuno Fischer¹⁾ festzustellen ist.

Als allgemeine Züge, welche die innere Selbsterfassung als ein irrationales Erkennen charakterisieren, ergeben sich unter Beibehaltung oben genannter Gesichtspunkte nunmehr folgende:

1. Sie unterliegt nicht dem Satz v. Gr. in allen seinen Formen, vielmehr „hat in dieser innern Erkenntnis das Ding an sich seine Schleier zwar grossenteils abgeworfen, tritt aber doch noch nicht ganz nackt auf.“ Es „bleibt noch die Form der Zeit.“²⁾

2. Sie erfasst nicht, wie die rationale Erkenntnis, Relationen, sondern Realität, nicht Form, sondern Inhalt.

3. Sie ist nicht auf Einzelnes gerichtet, sondern erblickt bereits in der dunklen Tiefe des eignen Willens den gemeinsamen Urgrund, dem alles Leben und Dasein entquillt.

4. Sie vollzieht sich frei vom Zustande absichtlichen Wollens, denn in diesem ist der Intellekt lediglich auf Objekte und nach aussen gerichtet. Der Wille aber wird nicht erkannt durch vorsätzliche Anspannung der Aufmerksamkeit. Er „entschleiern sich“ vielmehr als solcher³⁾ und „gibt sich kund.“⁴⁾

In gleicher Weise wie die intuitive Selbsterfassung verlieren nun alle Anschauungen, aus denen der metaphysische Einblick in das Wesen der Dinge fliesst, nach irgend einer Seite den rationalen Grundcharakter des Vorstellenseins, und zwar in logischer und psychologischer Beziehung.

¹⁾ Kuno Fischer a. a. O. S. 273.

²⁾ SW II 228.

³⁾ SW II 335.

⁴⁾ SW IV 114.

In logischer, indem sie einen Teil der rationalen Erkenntnis-
mittel abstreifen und dadurch ein anderes Verhältnis zu ihren
Gegenständen¹⁾ gewinnen, in psychologischer, indem sie sich
als willensunabhängige und absichtsfreie Vorgänge vollziehen.

Der Zustand solchen Erkennens ist (nach Kapitel I) die
geniale Erkenntnisstufe, also nach dem Bisherigen ein Spezial-
fall, oder richtiger, ein Grenzfall der psychologischen.

c) Intuitive Welterfassung.

Der metaphysische Charakter, d. h. nach Schopenhauer
die relative Unabhängigkeit von den Formen des Vorgestellt-
werdens, in der sich die unmittelbare Erkenntnis des Willens
im Selbstbewusstsein darstellt, bietet sich nun zugleich als
Mittel an, eine Auslegung der Vorstellungswelt nach ihrem
inneren Wesen zu unternehmen.

Die Lehre von der Intellektualität der Anschauung hatte
zu einer Auflösung der materiellen Aussenwelt in eine Reihe
mentaler und sinnlicher Funktionen geführt. Mit der Subli-
mierung der Materie zu lauter Kausalität²⁾ ist diese „gleich-
sam rational und durchsichtig geworden.“³⁾ Aber dasjenige,
was durch das rationalisierte Gewebe der durchsichtig gewor-
denen Vorstellungswelt hindurchsieht, hat nicht im Geringsten
an Verständlichkeit gewonnen.⁴⁾

Der Weg, auf dem die Einsicht in die metaphysische
Natur des Willens im Selbstbewusstsein mit der Welt als
Vorstellung und ihren unergründlichen Bestandteilen in Ver-
bindung zu bringen ist, bietet sich durch die „philosophische
Wahrheit“ der Wesensidentität des metaphysischen Willens
und des in der Vorstellung gegebenen Leibes, welche nach
Schopenhauer sofort darauf hinweist, dass wir im Leib einen
Gegenstand der Aussenwelt vor uns haben, wie andre mehr,

¹⁾ Es ist klar, dass in diesem Falle von „Gegenständen“ nur *cum grano salis* zu reden ist.

²⁾ SW I 39—40, II 62, III 99.

³⁾ Volkelt, Schopenhauer S. 102.

⁴⁾ SW I 180.

nur dass er uns in diesem Falle ausser der Vorstellung, d. h. von aussen und mittelbar, auch als Wille, d. h. von innen und unmittelbar bekannt ist.¹⁾ Die beiden verschiedenen Quellen unsrer Erkenntnis, die äussere und die innere, sind nun „durch Reflexion“ in der Weise in Verbindung zu bringen, dass überall da, wo nur die erste gegeben ist, die zweite ergänzend hinzutritt und so das metaphysische Verständnis der gesamten Welt der Erscheinungen aufschliesst,²⁾ denn die Reflexion belehrt uns, dass es ausser dem Willen in uns keine wahre Realität gibt und geben kann.³⁾

Und zwar geschieht nach Schopenhauer die Verwertung der bisherigen Ergebnisse nicht in der Weise vorsichtiger und abstrakter Überlegung, sondern, nachdem das metaphysische Rätselwort gefunden ist, drängt sich des Rätsels Lösung aus allen Teilen der Natur dem Geiste unabweisbar auf.⁴⁾

Die Gegenstände reden „Offenbarungen“, denn für den Geist sind die Objekte „nur das, was das Plektron für die Lyra“. ⁵⁾ Das Gegenteil von „sorgfältiger Beobachtung des Einzelnen ist erforderlich, denn „die Intensität der Auffassung des Ganzen“ liefert „die wichtigste und tiefste Einsicht“, ⁶⁾ den „Gedanken, durch welchen der Geist“ auf den Eindruck der Welt „reagiert“. ⁷⁾ Machen die Einzelwissenschaften das sorgfältige Studium der Erscheinungen zu ihrer Aufgabe und ist in ihnen vorwiegend das Reich des rationalen Erkennens gelegen, so stellt sich der Philosoph dem Dasein als einem Ganzen gegenüber, „um es als Ganzes zu deuten“, ⁸⁾ und auf irrationale Weise die Erkenntnis zu vollenden. Dieses ist für ihn der rechte, jenes „der unrechte Weg“. ⁹⁾ Eine

¹⁾ S W I 151, IV 114.

²⁾ S W III 288—89.

³⁾ S W I 157.

⁴⁾ S W I 162. Vgl. Volkelt, Schopenhauer S. 153, Erfahrung und Denken, S. 537.

⁵⁾ S W V 64—65, 453, N W IV 349.

⁶⁾ S W II 445, V 15, 86, 89, N W IV 14, 340.

⁷⁾ S B 25, N W IV 34, 48.

⁸⁾ Nietzsche, Schopenhauer als Erzieher, Werke, Bd. I, S. 409.

⁹⁾ N W IV 212—13.

eigentlich neue Erkenntnis „entspringt allein aus der anschaulichen Auffassung der Dinge von irgend einer neuen Seite. Sie macht sich von selbst und nicht, wie das Denken, mittelst einer Anstrengung, die doch zuletzt vom Willen ausgeht: der bleibt dort ganz aus dem Spiel.“¹⁾ Die angeführten Belege reichen aus, um zu zeigen, dass auch hier das philosophisch wertvolle Erkennen nach Schopenhauer in der Hauptsache durchaus passiver und irrationaler Natur ist. Das rezeptive Verhalten ist für diese Erkenntnisweise charakteristisch. — Das Gesamtergebnis aber dieser intuitiven und durch logische Reflexion²⁾ nur unwesentlich gestützten Auffassung der anschaulichen Welt besteht darin, dass diese Welt ihrem metaphysischen Kerne nach im Wesentlichen nichts anderes ist als das, was wir in uns als Wille vorfinden. Das Gesetz der Kausalität, welches die Aussenwelt beherrscht, ist uns hier weit unmittelbarer gegeben in der Motivation, welcher unser emotionales Leben untersteht. Diese ist „die Kausalität von innen gesehen.“ „Hier stehen wir gleichsam hinter den Kulissen.“³⁾

d) Geniale Verstandesintuition.

Was Schopenhauer als eigne Erfahrung von der Entstehung seines Hauptwerkes „ohne sein Zutun“ berichtet,⁴⁾ durchzieht in verallgemeinerter Gestalt seine ganze Lehre vom Erkennen. Alle grossen Entdeckungen sind nach Schopenhauer zustande gekommen durch Einfälle, nicht durch Einsichten, sie sind das Werk des Augenblicks,⁵⁾ ein „ahnungs-

¹⁾ SW II 83—84, III 121, IV 544, NW IV 298.

²⁾ Über die der Intuition beigeordnete Reflexion. Vgl. S. 96—99.

³⁾ SW III 163, IV 114—15.

⁴⁾ NW IV 388—39, 340, 348—49, Schemann a. a. O., Bericht an Erdmann, S. 332.

So unschätzbar diese Zeugnisse für den Biographen und Psychologen sind, dürfen sie in den Kreis der Lehren Schopenhauers dennoch nicht mit hineingezogen werden, obgleich hier Erlebnis und Lehre engstens zusammenhängt. Vgl. SW V 64—65.

⁵⁾ SW I 55, 76, II 156, III 93, 95, V 635.

volles Treffen des Richtigen“¹⁾ und werden vollzogen durch den intuitiven Verstand, eine Bezeichnung, welche wenig geeignet ist, die Grenzen zwischen rationaler und irrationaler Erkenntnis deutlich festzuhalten. Zur ersteren scheint diese intuitive Verstandestätigkeit zu gehören, weil sie mit dem reinen Verstande das unwillkürliche und sichere Verfahren teilt,²⁾ zur letzteren, weil sie mit den genialen Konzeptionen der Philosophie und Kunst nahe Verwandtschaft verrät.³⁾

Jedenfalls handelt es sich im vorliegenden Falle um ein unwillkürliches und absichtsloses Geschehn, ein Geschehn von höchster Bedeutung für die über den Satz v. Gr. hinausweisende Erkenntnis. Wir dürfen uns demnach nicht verhehlen, dass bereits dem intuitiven Verstande nach Schopenhauer ein irrationales Moment innewohnt, welches sich innerhalb des Satzes v. Gr. gewissermassen als Fremdling befindet.⁴⁾

In ähnlicher Weise wie viele naturwissenschaftliche Entdeckungen nennt Schopenhauer Kants Lehre von der Apriorität des Raumes und der Zeit ein „Apperçu“ und „einen glücklichen Fund.“⁵⁾ Die wertvollste Art geistiger Produktion ist daher die aphoristische.⁶⁾ „Unsre besten, sinureichsten und tiefsten Gedanken treten plötzlich ins Bewusstsein, wie eine Inspiration, und oft sogleich in Form einer gewichtigen Sentenz.“⁷⁾ Auch ist hier auf die bedeutsame Rolle hinzuweisen, welche Schopenhauer der Phantasie im Zusammenhange des Erkennens anweist.⁸⁾ Endlich in einem Brief an Goethe: „Jedes Werk hat seinen Ursprung in einem einzigen, glücklichen Einfall, und dieser gibt die Wollust der Konzeption.“⁹⁾

¹⁾ N W II 31.

²⁾ S W I 43, 76, II 32, III 67, 93.

³⁾ S W V 443.

⁴⁾ Bähr legt a. a. O. S. 118 mit Unrecht den Verstand bei Schopenhauer als ein Vermögen zu urteilen aus.

⁵⁾ S W I 572, II 44.

⁶⁾ S W V 67, N W IV 297.

⁷⁾ S W V 67, II 156.

⁸⁾ S W II 445—46.

⁹⁾ S W V 453, VI 223.

Solche Verallgemeinerungen eigensten Erlebens, welche allerdings mehr die Psychologie als die Methode des Erkennens betreffen, mögen auf begründete Bedenken stossen, indem sie die wissenschaftlich selbständige Stellung der Philosophie zu gefährden scheinen und ihr jenen oft behandelten künstlerischen Charakter verleihen, welchen die Philosophie Schopenhauers — am meisten freilich in den früheren Aufzeichnungen — tatsächlich besitzt.

Von einer solchen fragwürdigen Gleichsetzung zu unterscheiden ist indessen die zutreffende Betonung gemeinsamer Merkmale der Kunst nicht allein mit der Philosophie, sondern mit mehr oder weniger allen Wissenschaften, welche nach neuen Wegen und neuen Wahrheiten suchen. Das spezifische Merkmal künstlerischer Produktion liegt in einer Passivität des schöpferischen Subjektes, welches die entstehenden Bilder, Themen, Gedanken usw. nicht vorsätzlich erzeugt, sondern auf der höchsten Stufe wie Eingebungen erlebt, indem sich die hier vorauszusetzenden Assoziationen in einer für das Bewusstsein latenten Sphäre mit ungewohnter Schnelligkeit vollziehen und so dem verwunderten Geiste wie ungerufen kommen.¹⁾

Verwandte intuitive Prozesse werden nun von vielen Seiten ebenfalls als fruchtbarste Faktoren der Wissenschaft be-

¹⁾ Vgl. Eduard v. Hartmann, *Ausgewählte Werke*, Bd. VII, S. 238—48, 274.

Wundt, *System der Philosophie*, 2. Aufl., S. 587.

Max Dessoir, *Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Stuttgart 1906, S. 229—40.

A. Paul, *Wie empfindet, denkt und handelt der geniale Mensch*, 4. Aufl., Berlin 1907, S. 5—26.

Als unübertreffliche Schilderung solcher Art der Produktion muss neben dem von Hartmann citierten Briefe Mozarts der Bericht gelten, den Schopenhauer (NW IV, § 630 u. 652) von der Entstehung seines Werkes gibt. Dazu stimmt äusserlich der Charakter der ersten Aufzeichnungen zum 1. Bd. der Welt als W. u. Vg., welche Grisebach ein „Aphorismenchaos“ nennt. Vgl. Grisebach, Schopenhauer, *Geschichte seines Lebens*, S. 109—10 und NW IV, § 681 und Lindner-Frauenstädt a. a. O. S. 266.

zeichnet. Die gleiche wissenschaftliche Schätzung wie Schopenhauer hat dem genannten Vorgange ein angesehener Philologe unsrer Tage zuteil werden lassen: „Auch in der Wissenschaft sind neue, durchschlagende Gedanken gewiss nur ausnahmsweise und zufällig einmal mit den Mitteln formaler Logik zustande gekommen; der Gedanke, der wie ein Blitz aus dem Geiste hervorbricht, ist die Frucht eines schöpferischen Aktes, wie die Konzeption des Dichters, und beide vollziehen sich durch dieselben geistigen Kräfte, wie die mythologische Vorstellung.“¹⁾ In jenem Akte spontaner Produktion also liegt das Glied, welches, psychologisch genommen, Wissenschaft, Kunst und Religion verbindet, soweit diese Gebiete im übrigen auch von einander getrennt sein mögen.

Zuletzt unterstellt Schopenhauer dem intuitiven Erkennen durch den Verstand gewisse Äusserungen des praktischen Taktes, welche z. B. dem Weltmann seine äussere Überlegenheit sichern.²⁾

Wir durften die psychologische Seite des Erkennens nicht unberührt lassen, da gerade sie und ihr Verhältnis zum Willen von Schopenhauer immer wieder besprochen wird und da im allgemeinen das Erkennen, je nachdem es sich als abhängig oder unabhängig vom Willen darstellt, als rational oder irrational gelten zu können scheint.

Bei dieser Auffassung sind wir allerdings gezwungen, wie oben bereits erwähnt wurde, dem intuitiven Verstande neben seiner rationalisierenden Funktion ein irrationales Moment zuzuschreiben — ein Punkt, welcher bei Schopenhauer völlig im Dunklen und Unklaren liegt. Die Vorstellungsformen stehen im Dienste des Willens und sind als solche zur Erwerbung tiefgehender Wahrheiten untauglich. Trotzdem soll der Träger der Kausalität, der als solcher in Beziehung zum Willen steht, jener willenlosen Konzeptionen fähig sein, welche das Funda-

¹⁾ Usener, Vorträge und Aufsätze, Leipzig u. Berlin 1907, S. 63—64.

²⁾ S W I 97—98, II 88, IV 524.

Vgl. Stuart Mill, System der Logik, übersetzt von Schiel.

2. Aufl., Braunschweig 1862, Bd. I, S. 226—28.

ment aller tiefen Wahrheiten sind;¹⁾ er führt damit in Widerspruch zu seiner angeblich rationalen Natur kontinuierlich hinüber zur irrationalen Erkenntnis der metaphysischen Ideen.

Allerdings bleibt sachlich immer die Möglichkeit offen, den angedeuteten intuitiven Erkenntnisprozess als ein unformuliertes Denken zu betrachten, das sich nur durch den psychologischen Reichtum von rationalen Erwägungen unterscheidet, nicht aber durch die Art der Prozesse, in denen es verläuft.²⁾ Doch diese auf Übereinstimmung führenden Gesichtspunkte werden bei Schopenhauer durchaus von den zur Unterscheidung zwingenden verdrängt.

e) Doppelte Auffassung vom irrationalen Erkennen.

Empirisches und besseres Bewusstsein.

Nehmen wir das Bisherige zusammen, so scheint es, dass bei Schopenhauer zwei Gedanken über das Wesen des irrationalen Erkennens miteinander um die Herrschaft ringen. Nach der einen Auffassung kündigt sich das Metaphysisch-Seiende dem willensfreien Erkennen selbständig und in völlig eigenartiger Weise an.

Hierauf deuten alle die Stellen, welche von „zwei gänzlich verschiedenen Weisen“ des Gegebenenseins reden.³⁾ Diese Art des Erkennens hat mit der rationalen kaum noch eine Gemeinschaft, ist ihr völlig heterogen. Nicht allein der Inhalt dieser Erkenntnis, sondern auch ihr Verfahren ist von dem der rationalen *toto genere* verschieden.

Nach der anderen Auffassung fließt alle Erkenntnis aus einer Quelle, dem rationalen Bewusstsein, welches als solches das Erkennen involviert,⁴⁾ und mehr oder minder, deutlicher oder undeutlicher, bewusster oder unbewusster in den Formen des Satzes v. Gr. sich bewegt. Die innere Selbsterfassung

¹⁾ Eine Erklärung wird versucht: NW IV 33.

²⁾ Vgl. Benno Erdmann, *Umriss zur Psychologie des Denkens*, Philosophische Abhandlungen, Chr. Sigwart gewidmet, Tübingen 1900, S. 28–30.

³⁾ SW I 151, 165, II 368, III 288–90, IV 115.

⁴⁾ SW II 233.

gewinnt hiernach den Sinn, dass von dem auf die Objekte der Aussenwelt gerichteten Intellekt ein schwacher Lichtschimmer auf das unmittelbare Faktum des Wollens fällt,¹⁾ welches, obgleich nicht adäquat erkannt,²⁾ dennoch als irrationaler Schlüssel dient zum allgemeinen Verständnis der Welt. Hiernach wäre das irrationale Erkennen nur eine Modifikation des rationalen. Es arbeitet lediglich mit den Mitteln rationalen Erkennens, gewinnt aber dadurch seine Bezeichnung als irrationales und seine besondere Bedeutung, dass es bei der Annäherung an die metaphysische Realität halt macht und diese lediglich als für die Erkenntnis undurchdringliche Entität aufzeigt. Das Ding an sich ist nach dieser Auffassung von der Erscheinung (im weitesten Sinne) nur dem Grade nach verschieden, und eine Steigerung dessen, was in der Erfahrung sich als den Erscheinungsformen relativ entrückt darstellt, führt in der Tat auf den transcendenten, erscheinungsunabhängigen Weltgrund hin, ähnlich wie — um einen bildlichen Vergleich zu gebrauchen — der allmähliche Übergang vom Weiss zum Grau einen Hinweis auf das Schwarze gibt, ob schon das letztere niemals die Gegenwart des Weissen gestattet. Nur muss bei solcher Auffassung, was Schopenhauer nicht immer tut, der inadäquate Charakter solcher Erkenntnis festgehalten werden.

Zweifellos ist die erste Auffassung reicher an mystischer Färbung. Sie kommt am stärksten in der Ästhetik zum Durchbruch, während die zweite in der Lehre vom wissenschaftlichen Erkennen die herrschende bleibt. Wir haben den Gegensatz beider Auffassungen wesentlich stärker urgiert, als von Schopenhauer geschehen ist, um die Verschiedenheiten in ein klareres Licht zu rücken. Beide Richtungen sind

¹⁾ SW I 164, II 314.

²⁾ Bei dieser Auffassung von der Erkenntnis des Willens im Selbstbewusstsein nähert sich Schopenhauer wieder Kant und seiner Lehre von der Phänomalität der inneren Anschauung im Gegensatz zu der sonst festgehaltenen Anschauungslosigkeit des Willens. (Vgl. Kant, Kr. d. r. V., S. 53—55, 67—69, 152—58; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Aufl., Riga 1786, S. 106—07.)

keineswegs klar getrennt und auch nicht völlig trennbar von einander; dennoch scheint eine Art Verschmelzung beider mit mehr oder minder starkem Hervortreten der einen oder der anderen Seite Schopenhauers Lehre vom irrationalen Erkennen zugrunde zu liegen.

Vom Standpunkt der Voraussetzungen Schopenhauers müssen wir der zweiten, nüchterneren Ansicht, nach welcher alles Erkennen aus einer gemeinsamen (rationalen) Quelle fließt und nur durch Aufweisung eines Irrationalen eine zweite Richtung und ein zweites Anwendungsgebiet des Erkennens begründet, gegenüber der ersten entschieden den Vorzug einräumen. Bei jener bliebe es unbegreiflich, wie eine der rationalen völlig heterogene Weise des Erkennens, vorausgesetzt, dass eine solche sich nachweisen liesse, in ihren Resultaten doch mit dieser übereinstimmen und in eine zu ihr hinführende, kontinuierliche Kette von Wahrheiten auslaufen kann.

Dennoch bleibt bestehen, dass auch die erste Auffassung durch die Lehre Schopenhauers hindurchklingt, ein Zeugnis dafür, dass der tiefgehende Dualismus, der das System Schopenhauers durchwaltet,¹⁾ auch in der Erkenntnislehre seinen Ausdruck findet, indem sich in ihr immer aufs Neue die Neigung verrät, eine der rationalen gegenüberstehende eigenartige Erkenntnisquelle einzuführen.

Eine der anziehendsten Aufgaben würde es für den Historiker sein, die Entwicklung dieses Zuges in der menschlichen Geistesgeschichte von den primitiven Formen des religiösen Vorstellens an über die indische Religion den Neuplatonismus, die deutsche Mystik²⁾ zu verfolgen bis in unsre Zeit zu den jüngsten und subtilsten Formen des christlichen Mystizismus.³⁾ Er würde Schopenhauer von dieser Strömung nicht unberührt

¹⁾ Vgl. Rudolf Lehmann a. a. O. S. 59.

²⁾ Als charakteristisch muss die Vorliebe gelten, welche Schopenhauer für die Mystik des Mittelalters kundgibt. Vgl. SW I 488—89, 496, II 720—24.

³⁾ Vgl. F. R. Lipsius, Kritik der theologischen Erkenntnis, Berlin 1904, S. 1—65.

finden. Während aber der Historiker die Lehren, welche ihm vorliegen, ohne Rücksicht auf ihren Wahrheitsgehalt aufführt und zu einander in Beziehung setzt, drängt sich dem systematisch-kritischen Standpunkte das Unhaltbare solcher Doppel-lehren unabweisbar auf.

Die Annahme, dass Schopenhauer dazu neigt, die irrationale (metaphysische) Erkenntnis von der vorstellenden nicht allein ihrem inhaltlichen Charakter nach, sondern auch methodisch, nicht allein dem Grade, sondern auch der Art nach, also wie den Inhalt „toto genere“ zu unterscheiden, erhält eine überraschende Bestätigung bei Betrachtung der philosophischen Vorstudien, welche der Abfassung des Hauptwerkes zeitlich vorausliegen, vor allem durch die dort vertretene Lehre vom „besseren Bewusstsein“. Das Entwicklungsgeschichtliche ist indessen hier gerade nur soweit zu berücksichtigen, als es für das systematische Interesse unsrer Untersuchung von Bedeutung ist.

Wenn Schopenhauer das Wort „Bewusstsein“ im Wesentlichen als synonym mit dem Worte „Erkenntnis“ gebraucht,¹⁾ so erwarten wir von vornherein, dass mit dem Ausdruck „besseres Bewusstsein“ eine Art des Erkennens gemeint sei, die vor der üblichen Art zu erkennen etwas voraus hat. Und in der Tat hat dieser Ausdruck die Bedeutung einer selbständigen Seite unsrer geistigen Natur. Er bezeichnet in jenen Vorstudien ein spezifisches Vermögen mystisch-metaphysischer Erkenntnis mit starkem, teils ästhetischem, teils ethischem Einschlag.²⁾ Das „bessere Bewusstsein“ wird dem „empirischen Bewusstsein“³⁾ als etwas schlechthin Entgegengesetztes gegenübergestellt⁴⁾ und als selbständige Macht gefeiert, welche auf-

¹⁾ SW II 233, 548, 582, 588.

²⁾ Lindner-Frauenstädt a. a. O. S. 310. Frauenstädt betont einseitig den ethischen Charakter der Lehre vom besseren Bewusstsein.

³⁾ „Vernunft sogut als Sinne und Verstand“ gehören dem empirischen Bewusstsein an, „das daher ebensogut das rationale heißen kann, am besten aber die Erkenntnis nach dem Satz vom Grund“ (NW IV 26).

⁴⁾ NW IV 26, 145, 147, 179, 219, 223.

tritt als Quelle der Wahrheit in der Philosophie, der Schönheit in der Kunst und der Tugend im Leben.¹⁾

Von Schwankungen, die wie bei Schopenhauer fast überall, so auch hier sich finden, muss in diesem Zusammenhange abgesehen werden. Ebenso müssen wir dem Reize widerstehen, die imposante Gewalt, mit welcher hier das metaphysische Bedürfnis des jungen Schopenhauer durchbricht, zu schildern. Dagegen können wir es uns nicht versagen, den Philosophen in einigen Stellen selber reden zu lassen, welche die selbständige Eigenart dieser irrationalen Erkenntnisquelle besonders deutlich erscheinen lassen, und sie der rationalen als wesensverschieden gegenüberstellen:

„So wird der wahre Kritizismus das bessere Bewusstsein trennen von dem empirischen, wie das Gold aus dem Erz, wird es rein hinstellen ohne alle Beimengung von Sinnlichkeit oder Verstand, — wird es ganz hinstellen, Alles, wodurch es sich im Bewusstsein offenbart, sammeln und vereinen zu einer Einheit: Dann wird er das empirische auch rein erhalten, nach seinen Verschiedenheiten klassifizieren: solches Werk wird in Zukunft vervollkommenet, . . . nie aber umgestossen werden können.“²⁾ Schopenhauer will also die Aufgabe, welche Kant sich im Gebiete der reinen Vernunft, d. h. des rationalen Erkennens gestellt hatte, auf dem Gebiete des irrationalen lösen. Kant suchte die Erkenntnisse aus reiner Vernunft von empirischen Bestandteilen zu läutern und für sich hinzustellen. Schopenhauer gedenkt eben diese formalen Erkenntnismittel der Erscheinungswelt als untauglich zu philosophischen Zwecken mit auszuschneiden, um die Reinheit der übrigen zu sichern.

An einer andern Stelle heisst es, der wahre Kritizismus lehrt uns, „dass der Verstand die bedingte, das bessere Bewusstsein aber (und nicht jener) die absolute Erkenntnisweise ist.“³⁾ „Der vollkommene Philosoph stellt theoretisch das

¹⁾ N W III 69—70.

²⁾ N W III 114—15.

³⁾ Ibid. S. 38.

bessere Bewusstsein rein dar, indem er es genau und gänzlich vom empirischen sondert. Der Heilige tut dasselbe praktisch. Beiden ist es charakteristisches Merkmal ihrer Vollkommenheit, dass sie keinen Teil des empirischen Bewusstseins schonen, unter welcher Gestalt es auch erscheinen mag.“¹⁾ Oder: „Ich aber sage: in dieser zeitlichen, sinnlichen, verständlichen Welt gibt es wohl Persönlichkeit und Kausalität, ja sie sind sogar notwendig. — Aber das bessere Bewusstsein in mir erhebt mich in eine Welt, wo es weder Persönlichkeit und Kausalität noch Subjekt und Objekt mehr gibt. Meine Hoffnung und mein Glaube ist, dass dieses bessere (übersinnliche ausserzeitliche) Bewusstsein mein einziges werden wird.“²⁾ Soll es eine metaphysische Erkenntnis geben, so fordert schon die Heterogenität des Gegenstandes im Vergleich zur empirischen Welt des Verstandes und der Vernunft eine diesen Erkenntnismitteln ebenso heterogene Quelle des Erkennens: „Dies ist das widersprechende Beginnen, das Ding an sich nach den Gesetzen der Erscheinung erkennen zu wollen: Die Sonderung und Erkenntnis beider ist die wahre Philosophie.“³⁾

Ja, Schopenhauer geht so weit, das irrationale Erkennen geradezu als eine Durchbrechung der Naturgesetzlichkeit hinzustellen; das eigentlich Widergesetzliche im Aufleuchten dieser metaphysischen Erkenntnis wird an zwei später entstandenen⁴⁾ Stellen charakterisiert:

„Es gibt etwas, das jenseits des Bewusstseins liegt, aber zu Zeiten in dasselbe hereinbricht wie ein Mondstrahl in die umwölkte Nacht. Es ist unser ausser der Zeit liegendes Wesen an sich.“⁵⁾ — „So ist das Übernatürliche, d. h. das jenen Gesetzen zuwider dennoch Erfolgende, Äusserung des Dinges an sich als solchen, welche in den Zusammenhang der Erfahrung gesetzwidrig einbricht.“⁶⁾ Wir haben diese beiden

¹⁾ N W IV 224.

²⁾ Ibid. 236.

³⁾ Ibid. 41.

⁴⁾ N W IV 435, 437, vgl. auch 416.

⁵⁾ Ibid. 116, ähnlich 489.

⁶⁾ Ibid. 120.

Stellen hier eingerückt, weil sie einen unverkennbaren Nachklang der ersten Jugendphilosophie enthalten mit der „absoluten Gegensätzlichkeit“¹⁾ der beiden heterogenen Erkenntnisweisen und in den von Tendenzen der Ausgleichung beherrschten Gedankenkreis des Hauptwerkes zwar zeitlich, nicht aber sachlich hineingehören.

Am deutlichsten spricht für diesen Umstand die scheinbar unwesentliche Korrektur, die Schopenhauer der Fortsetzung der letztgenannten Stelle später beigefügt hat: „Die Entgegensetzung eines Natürlichen und Übernatürlichen spricht schon die dunkle Erkenntnis aus, dass die Erfahrung mit ihrer Gesetzmässigkeit blosser Erscheinung sei, hinter welcher ein Ding an sich steckt, das ihre Gesetze jeden Augenblick aufheben könnte.“ Zu den letzten sieben Worten nämlich hat Schopenhauer später im Manuskript drei Fragezeichen gesetzt²⁾ und keine der beiden Stellen sind in seine Werke aufgenommen.

Den unzweideutigsten Ausdruck der ursprünglich klaren Duplizität in der Erkenntnislehre Schopenhauers gibt eine Stelle in den Anmerkungen zu Schelling: „Ebenso löst der echte, kritische Philosoph sein besseres Erkennen ab von den Bedingungen des empirischen, trägt diese nicht hinüber in jenes . . . braucht diese nicht als eine Brücke, beide Welten zu vereinigen . . . sondern lässt kalt und unerschüttert die Bedingungen seiner empirischen Erkenntnis hinter sich, zufrieden, die bessere Erkenntnis rein von jener gesondert zu haben, die Duplizität seines Seins erkannt zu haben, und erscheint sie ihm als zwei Parallellinien, so krümmt er sie nicht, um sie zu einer zu vereinigen.“³⁾ Wir wissen, — und haben bereits die Belege dafür gesehen, — dass Schopenhauer die beiden Parallellinien bei der Grundlegung seiner Metaphysik dennoch zu „krümmen“ versucht hat, „um sie zu vereinigen“, und dass diese Vereinigung jedenfalls in gewissem Grade als gelungen zu betrachten ist, so dass ihr Ergebnis nur dem aufmerkenden und spähenden

¹⁾ Haym a. a. O. S. 306.

²⁾ N W IV 437.

³⁾ N W III 156—57.

Kritiker Stellen aufweist, welche den dualistischen Ursprung verraten.

Aber bei näherer Betrachtung zeigt sich in jenen früheren Aufzeichnungen bereits eine Unterströmung, welche die später gesuchte Vereinigung der gegensätzlichen Erkenntnisquellen vorzubereiten scheint und selber schon wichtige Ansätze zu ihr aufweist, indem sich bereits das Streben geltend macht, die beiden heterogenen Erkenntnisquellen auf eine, im Wesentlichen homogene, zurückzuführen. Der irrationale Charakter einer Erkenntnis besteht nach dieser Auffassung nur darin, dass die empirisch-rationale Erkenntnis ein Unbegreifliches, dem Verstande und der Vernunft schlechthin Unzugängliches aufzeigt, ohne, dass dieses Unbegreifliche seinerseits zu einer selbständigen Auskunftswelt wird: „Eben, dass es ein Unbegreifliches gibt, dass dieser Jammer des Verstandes und seiner Begriffe begrenzt, bedingt, endlich, trügerisch ist; diese Gewissheit ist Kants grosses Geschenk.“¹⁾

Endlich die wichtigste und für die angedeutete Unterströmung bezeichnendste Stelle aus der Zeit der ersten philosophischen Niederschriften (1811—1813)²⁾: „Die Philosophie ist das bedingte Wissen vom Absoluten. Beweis: Wäre es nicht bedingt, so wäre es absolut, und das Absolute ist, seinem Begriffe nach, nur eins, ein Sein, kein Wissen, auch keines Wissens bedürftig. Wo also Wissen nötig ist, da ist Bedingtheit. Wissen gibt es nur für Verstand und Vernunft, also sind diese bedingt. Sie sind die Vermögen der Begriffe und des Schaffens neuer Begriffe aus schon vorhandenen. Also ist der Begriff bedingt: folglich dem Absoluten nie adäquat . . . Das höchste Wissen ist das vom Absoluten, d. h. die Philosophie: Doch bleibt laut dem Vorhergehenden auch diese als Wissen notwendig bedingt; ist also ein bedingtes Wissen vom Absoluten.“³⁾

Dieser Aphorismus ist nichts Anderes als das Programm für die gereifte Lehre Schopenhauers, und zwar in dem Sinne, wie

¹⁾ N W III 99.

²⁾ Ibid. 209.

³⁾ Ibid. 140.

sie im Hauptwerke in ihrer prinzipiell haltbarsten Gestalt vorliegt.

Wir wenden uns von dieser Abschweifung zu Schopenhauers erster Jugendphilosophie zurück zu seiner vollendeten Lehre mit der Gewissheit, dass Schopenhauer tatsächlich einmal die Lehre von einer Doppelheit unsres Erkenntnisvermögens vertreten hat, und werden in der Annahme nicht irren, dass der oben geschilderte, zwiespältige Charakter des von Schopenhauer gelehrtten Erkennens, der uns mehr oder minder klar aus den Hauptschriften entgegenblickt, als ein Nachklang jener Lehre zu betrachten ist.

In den Hauptschriften selber aber deutet vor allem die Lehre, dass der aussenweltlichen Erkenntnis (Welt als Vorstellung) keine transcendente Realität, wohl aber der innenweltlichen (Welt als Wille) eine solche zukomme, auf eine fundamentale Duplizität der Auffassung vom Erkennen. Das Verschmelzungsprodukt beider Richtungen aber zeigt den transcendentalen Idealismus und Realismus zu einer unhaltbaren Zwittergestalt vereinigt.¹⁾

f. Intuitives Erkennen in der Ästhetik.

Ihre eigentliche Fortbildung hat die Lehre Schopenhauers vom besseren Bewusstsein in seiner Ästhetik gefunden und damit eröffnet sich neben der Philosophie das zweite, grosse Anwendungsgebiet des irrationalen Erkennens: Die Kunst, die auch hier nur wieder soweit heranzuziehen ist, als es das erkenntnistheoretische Interesse fordert.

Der im künstlerischen Verhalten nach Schopenhauer stattfindende Erkenntnisvorgang verdient in noch höherem Grade irrational zu heissen als die Erkenntnis des Willens im Selbstbewusstsein und die intuitive Welterfassung, denn seine Merkmale bestehen der Hauptsache nach schlechthin in Negationen

¹⁾ Vgl. Eduard v. Hartmann, „Über die notwendige Umbildung der Schopenhauerschen Philosophie aus ihrem Grundprinzip heraus.“ Gesammelte philos. Abhandlungen. Berlin 1872, S. 58—59.

dessen, was in der rationalen Erkenntnis als positive Bestimmung auftrat, und in der positiven Umwendung dessen, was dort negiert war. Es handelt sich um nichts Geringeres als:

1. Aufhebung der vom Satz v. Gr. abhängigen Form der individuellen und wesentlich relativen Erkenntnis.
2. Anschauendes Innwerden der Objektivationsstufen metaphysischer Realität, der platonischen Ideen.
3. Erschauen des Allgemeinen im Einzelnen, des Einen im Vielen, des Ewigen im Vergänglichen.
4. Willensunabhängigkeit im Zustande kontemplativer Betrachtung.

Es ergeben sich damit der Art nach ähnliche Hauptmerkmale, wie die, welche die Erkenntnis des Willens im Selbstbewusstsein auszeichneten und ihr vor der rationalen den Vorzug sicherten. Aber während dort der Zeit wenigstens ihre Giltigkeit verblieb, sind die erschauten Ideen der Zeit sowohl als dem Raume enthoben.¹⁾

Die angedeuteten Punkte zeigen, dass Schopenhauers Ästhetik eine durch und durch metaphysische ist. Zugleich aber — und das ist für unsern Gegenstand wichtiger — ist sie eine erkenntnistheoretische, wenn wir nämlich mit Schopenhauer das Wort Erkenntnis im weitesten Sinne fassen. Denn das ästhetische Verhalten und das Erkennen auf der höchsten Stufe seiner Entwicklung sind nach Schopenhauer nicht etwa entgegengesetzte, sondern geradezu identische Begriffe.²⁾ Es handelt sich hier um die geniale Erkenntnisstufe,³⁾ und zwar im engsten und eigentlichsten Sinne.

Die Grundthese, welche dieser Lehre zur Voraussetzung dient, besteht in der Behauptung: Es gibt eine Möglichkeit, das Prinzip aller endlichen Erkenntnis, den Satz v. Gr. zu überwinden, ohne zugleich die Möglichkeit des Erkennens über-

¹⁾ S W I 281—82.

²⁾ N W II 108.

Vgl. Volkelt, System der Ästhetik I, München 1905, S. 537. Quellen der menschl. Gewissheit, S. 118.

³⁾ Vgl. S. 26.

haupt einzubüssen.¹⁾ Die Überzeugung nämlich von der lediglich relativen Giltigkeit der Erscheinungsgesetze „empfängt man in abstracto durch die Kritik der reinen Vernunft: aber ausnahmsweise kann sie sich auch intuitiv einstellen.“²⁾

Und: „Der . . . mögliche, aber nur als Ausnahme zu betrachtende Übergang von der gemeinen Erkenntnis einzelner Dinge zur Erkenntnis der Idee geschieht plötzlich, indem die Erkenntnis sich vom Dienste des Willens losreisst, ebendadurch das Subjekt aufhört ein bloss individuelles zu sein.“³⁾ Unverkennbar klingen hier die obengenannten Stellen an mit ihrer Behauptung einer in die Erscheinungswelt gesetzwidrig einbrechenden, transcendenten Macht, welche den empirischen Erkenntnisformen zum Trotz sich als solche darstellt.

Die Lehre von der Kontemplation der Ideen kommt indessen dem Standpunkte der rationalen Anschauung dadurch entgegen, dass sie für ihr Gebiet zwar schlechthin eine Aufhebung der Gesetze der Erscheinung, d. h. der rationalen Erkenntnisweise nach dem Satz v. Gr. fordert, dagegen die erste und allgemeinste Form des Vorstellungseins überhaupt, die von Objekt und Subjekt. bestehen bleiben lässt.

Durch die genannte Aufhebung der Erscheinungsgesetze erweitert sich nun das Subjekt des individuellen zu dem des universellen Erkennens oder, wie Schopenhauer sagt, zum reinen Subjekt des Erkennens.⁴⁾ Es handelt sich dabei um ein totales Erlöschen aller Subjektivität, um ein völliges Zurücktreten des Subjekts hinter den Gegenständen seiner Anschauung, in denen es vollkommen aufgeht. Es wird „klares Weltauge“. ⁵⁾ Sein Korrelat aber, d. h. ihm als Subjekt entsprechendes Objekt, ist die platonische Idee oder die adäquate Objektität des Willens, d. h. „das ganze Ding an sich nur unter der Form der Vorstellung.“⁶⁾ Indem nun hier die Relationen, in welchen

¹⁾ SW I 234, 241, 245, II 438.

²⁾ SW I 238, II 163.

³⁾ SW I 243.

⁴⁾ SW I 244—45, II 431—41, 446, V 439.

⁵⁾ SW I 253, 267, II 436.

⁶⁾ SW I 244, II 429.

der Satz v. Gr. sein Vermögen erschöpfte, ihr Gebiet verloren haben, liefert diese neue Art des Erkennens nicht mehr Verhältnisse, Beziehungen und wesenlosen Schein, sondern konkrete Inhalte und wesenhafte Realität. Die tiefe Kluft zwischen dem Idealen und Realen¹⁾ ist ausgeglichen, beide fallen in Eins zusammen, die Beziehung auf das Subjekt des Erkennens ist geschwunden — eine Gedankenreihe, welche zweifellos geschöpft ist, aus psychologisch empirischen Tatbeständen,²⁾ die sie in metaphysischer Richtung umdeutet. Das einzelne empirische Objekt nämlich wird nach Schopenhauer in der ästhetischen Intuition zum Repräsentanten einer von den Erscheinungsformen unabhängigen Realität, d. h. eben, es enthüllt sich in ihm die platonische Idee.

Mit dieser rätselhaften und — wir dürfen wohl sagen — mystischen Veränderung, die im Subjekte des Erkennens vor sich geht,³⁾ hängt aber noch eine weitere zusammen. Wie nämlich alle Erkenntnis nach dem Satz v. Gr. in näherer oder fernerer Beziehung zum Willen stand, so ist die irrationale Kontemplation der Ideen wesentlich frei von allem Wollen, und wie dort der individuelle Wille das Prinzip der Trübung und Verunreinigung des Erkennens war, so dankt diese geniale Erkenntnis die völlige Reinheit und Objektivität andererseits eben ihrer Willensunabhängigkeit.⁴⁾

Hier ist der Intellekt ausnahmsweise selbständig und dem entspricht der philosophische Wert seiner Leistungen. Jetzt verstehen wir, weshalb Schopenhauer von einem reinen Subjekt des Erkennens spricht.⁵⁾ Wir stehen damit vor einem lehrreichen Gegensatz zur Philosophie Kants. Während diese die „reine“ Erkenntnis auf die formalen Elemente beschränkt,

¹⁾ S W II 222.

²⁾ Vgl. Külpe, Philosophische Studien, Bd. 8, S. 313.

³⁾ Der Versuch einer allgemeinen Erklärung eines solchen die Erscheinungsformen unmittelbar überschreitenden intuitiven Erkennens, „dass die Vervielfältigungsgläser Zeit und Raum, momentan eine Intermission ihrer Wirksamkeit erlitten“ (S W II 593), scheint nicht geeignet, das Dunkel aufzuhellen. —

⁴⁾ S W I 243—45, II 431—34, V 76, 442—43.

⁵⁾ N W IV 22—23, 266.

verlegt sie Schopenhauer in die denkbar möglichste Abwesenheit eben dieser Elemente.

Die Möglichkeit jenes reinen, d. h. dem trübenden Einfluss des Willens entzogenen, kontemplativen Erkennens ergibt sich nach Schopenhauer aus einem über den Bedarf des Willens hinausgehenden Überschuss der Erkenntniskraft.¹⁾ Der ständige Träger eines solchen ist das Genie. Die Anwendung einer so gearteten Erkenntnis, d. h. die mit Besonnenheit vollzogene Wiederholung des Erkannten, geschieht in den Werken der Kunst, welche sodann jenes Verhalten auch dem Nichtgenialen ermöglichen.²⁾

Vom Standpunkte der oben angedeuteten Identifizierung des ästhetischen Verhaltens mit dem metaphysischen Erkennen aus begreift sich auch die besonders in den Erstlings-Manuskripten betonte, später modifizierte Lehre von der Wesensverwandtschaft zwischen Philosophie und Kunst.³⁾ Schopenhauer hat nämlich ursprünglich ausdrücklich, später nur andeutungsweise die Philosophie geradezu als Erkenntnis der Ideen bezeichnet, welche nur dadurch der Wissenschaft verwandt werde, dass sie die Erträge der genialen Intuition nicht wie die Kunst in concreto darstelle, sondern in abstracto niederlege, wodurch sie erst ein Wissen werde.⁴⁾

Nach dem Bisherigen bestimmt sich von selbst das Wesen des Schönen. Schön ist nach Schopenhauer ein Gegenstand, wenn er zwei Bedingungen erfüllt, erstens durch seinen Eindruck uns objektiv, d. h. zum reinen, willensfreien Subjekt des Erkennens macht, zweitens uns anregt, in ihm nicht das einzelne Ding, sondern sein transcendentes Urbild zu erschauen.⁵⁾ Daraus ergibt sich, dass das Schöne und seine Spielart, das Erhabene,⁶⁾ keine Willkür zulassen, sondern

¹⁾ SW I 253, 255, II 428, 431, 434—35, 444, 450, IV 378—79, V 81, 83—85.

²⁾ SW I 263—64, II 434—35, V 446—47.

³⁾ SW I 359, II 148, 436, 442, 475—77, V 443.

NW III 66, 157, IV 19—20, 21, 23, 28, 33 und oft.

⁴⁾ SW II 450, 476, 501, V 86, NW IV 19—20, 39.

⁵⁾ SW I 241, 281—82.

⁶⁾ SW I 272, 280—81, II 441.

ihrem Wesen nach etwas fest Bestimmtes und Abgegrenztes sind. Die künstlerische Produktion fordert aber damit ein gesetzgebendes Vermögen, welches dem schaffenden Geist nicht durch die Erfahrung dargeboten wird, sondern a priori inne-
wohnt. Er antizipiert das Ideal.¹⁾ Allerdings steht die apriorische Norm des Ästhetischen in fundamentalem Gegensatz zu den a priori bestimmten Gestalten des Satzes v. Gr. Handelt es sich bei den letzteren um die Form, so dort um den Inhalt des Erscheinenden. Im Gegensatz zur rationalen Form a priori tritt in der Ästhetik die kühne These auf von einer inhaltlichen Erkenntnis a priori, d. h. von einem normativen Bestimmwerden des Erfahrungsinhaltes durch das Subjekt unabhängig von der Form des Satzes v. Gr.

Wieder zeigt sich damit — und an dieser Stelle deutlicher als irgendwo — der völlig divergierende Charakter des rationalen und irrationalen Erkennens, welche zu vereinigen Schopenhauer in der Lehre vom Anschauen der Ideen keinerlei Versuch macht. Er führt vielmehr einen glatten Schnitt zwischen beiden.²⁾ Hier stehen dieselben schroffen Gegensätze einander gegenüber wie in der Lehre vom besseren Bewusstsein: Rationales Erkennen, begleitet vom Willen und in den Schranken des Satzes v. Gr. und der Individualität, erstreckt sich auf die in Relationen sich bewegende Endlichkeit, — irrationales Erkennen, vom Willen frei, überwindet die durch die Erkenntnistheorie gesetzten rationalen und individuellen Schranken und dringt zur Realität des Ewigen vor; und zwar wird hier das dem Satz v. Gr. entrückte Erleben wie in der Lehre vom besseren Bewusstsein zu einem positiven und originellen Mittel des Erkennens, welches hier sogar einen a priori gesetzgebenden Faktor birgt.

g) Intuitives Erkennen in der Ethik.

Die gleiche Berührung mit der Lehre vom besseren Bewusstsein wie die ästhetische Intuition zeigt die Betätigung

¹⁾ SW I 296—97, II 492.

²⁾ Vgl. Volkelt, Schopenhauer, S. 265.

des irrationalen Erkennens auf dem Gebiete, welches Schopenhauer als den ernstesten Teil seiner Lehre betrachtet,¹⁾ in der Ethik. Diese hat mit der Ästhetik die Fundierung ihres Gegenstandes auf einer Basis des Erkennens gemein und fordert darum gleich der Ästhetik auf zu einem flüchtigen Verweilen in ihrem Gebiet, um die für unsren Gegenstand entscheidenden Punkte wenigstens kurz zu beleuchten.

Die moralischen Phänomene sind nach Schopenhauer ausnahmslos als Folgen von Erkenntnissen oder von Mangel an solchen zu betrachten.²⁾ Dem praktischen Werte der moralischen Handlung entspricht ein gleicher theoretischer Wert der ihr zugrunde liegenden Erkenntnis. Schopenhauer gründet, wie bereits gesagt ist, die Erkenntnis des Guten durchaus auf die des Wahren, die Ethik auf die Metaphysik.³⁾ Dem Grade der Tugend oder Heiligkeit entspricht der Grad genialen, d. h. vom Satz v. Gr. unabhängigen Erkennens, als dessen Folge und Ertrag er anzusehen ist.

Nun ist der ursprüngliche Zustand die durch keine Erkenntnis gestörte, blinde und grundlose Bejahung des Willens zum Leben.⁴⁾ Aus der Zwiespältigkeit aber, in der dieser Wille mit sich selber lebt, folgt, dass das wollende Individuum nur sich selber und seine Interessen will, indem es durch das principium individuationis (Raum und Zeit) nur sich selbst als unmittelbar real gegeben findet.⁵⁾ Das ethische Korrelat zu dem streng in den phänomenalen Anschauungsformen des Satzes v. Gr. verharrenden, den streng subjektiven Standpunkt allein vertretenden theoretischen Egoismus ist daher der praktische Egoismus.⁶⁾

Auf der Stufe höherer geistiger Entwicklung dagegen wird die Macht des Individualwillens dadurch gebrochen, dass gemäss der fortschreitenden Verselbständigung und Loslösung

¹⁾ SW I 355.

²⁾ SW I 472—73, 491—92, 510, II 708.

³⁾ SW III 336—37, 355, 488—89, 644, 651.

⁴⁾ SW I 372, 422—24.

⁵⁾ SW I 428, 441, II 706, III 647, 651.

⁶⁾ SW I 156, II 706, III 577—79, 651.

des Intellekts vom Willen, die intuitive Erkenntnis das principium individuationis durchschaut und des vermeintlichen absoluten Getrenntseins der Individuen von einander als eines Wahnes und Irrtums inne wird.¹⁾ Anstatt gegen fremdes Leiden gleichgiltig zu sein, wie der Egoist, wird der also intuitiv Aufgeklärte jedes fremde Weh als identisch mit dem eignen erkennen und mitleiden, er wird, bei höchster sittlicher Vollendung angelangt, das mit dem leidvollen Weltwillen gesetzte allgemeine Leiden nicht mehr als ein fremdes, sondern als sein eignes erkennen und auf sich nehmen.²⁾

Alle diese Schritte vom Egoismus bis zur Heiligkeit entstehen aber nach Schopenhauer durch nichts Anderes als durch mehr oder minder vollkommene Grade der Erkenntnis: Aus dem Irrtum (Befangensein in dem principio individuationis) folgt das Laster (Egoismus, Neid, Bosheit),³⁾ aus der erkannten Wahrheit (Durchschauen des principii individuationis) die Tugend (Gerechtigkeit, Mitleid, Heiligkeit).⁴⁾

Schopenhauer bekennt sich zwar zu den Worten des Aristoteles, dass die Tugenden ihren Sitz in parte irrationali animi haben,⁵⁾ lässt sie aber dennoch unleugbar aus einer Erkenntnis hervorgehen. Wenn man daher Schopenhauers Ethik eine emotionale⁶⁾ genannt hat, so sind jedenfalls diese Worte dahin zu modifizieren, dass die Emotionen Träger einer intuitiven Erkenntnisweise sind, deren Inhalt für die einzu-schlagende Richtung den bestimmenden Ausschlag gibt.

Es kann keinem Zweifel begegnen, dass es sich bei dem hier auftretenden Erkennen um ein irrationales höchster Ausprägung handelt, indem die Formen der phänomenalen Anschauung auf unerklärte und unerklärbare Weise überschritten werden — nicht prinzipiell anders als in der Lehre von der

¹⁾ SW I 469—70, II 706—08.

²⁾ SW I 486, II 722.

³⁾ SW I 467—69, II 707, III 645—55.

⁴⁾ SW I 475—76, 479, 481.

⁵⁾ SW I 656.

⁶⁾ Külpe, Einleitung in die Philosophie, 3. Aufl., Leipzig 1903, S. 303.

Kontemplation der Ideen, von welcher die hier genannte Lehre wohl in Einzelheiten, nicht aber in dem methodischen Charakter des Erkennens überhaupt abweicht.¹⁾ Als beiden gemeinsam ist vor allem die Enttäusserung der Individualität, des Prinzips des Irrtums²⁾ und der Willensknechtschaft zu betonen und die Möglichkeit, trotz des damit gegebenen Verlustes der rationalen Erkenntnismittel, dennoch Erkenntnisse anderer und philosophisch wertvollerer Art zu erwerben. So gilt von dem Verhältnis zum Rationalen hier dasselbe, was über die Erkenntnis der Ideen oben gesagt ist. —

Neben die gewissermassen psychologische Begründung des Pessimismus bei Schopenhauer, nach welcher die metaphysische Totalansicht des Wirklichen von selbst zum Quietiv des Willens wird,³⁾ tritt der Versuch einer logischen und, wie uns scheint, weniger glücklichen Begründung. Es wird nämlich wiederholt von Schopenhauer der Versuch unternommen, die Realität des Übels zu einem Erkenntnisgrunde des Pessimismus zu machen. Die Tatsache des mit dem Leben notwendig gesetzten Leidens soll für das vom Willen unbestochene irrationale Erkennen Bestimmungsgrund sein, die Bejahung des Willens zum Leben schlecht, seine Verneinung hingegen gut zu heissen. Die Erkenntnis deckt hiernach nicht etwa allein die Leidensfülle, sondern geradezu die Wertlosigkeit des Lebens in seinem ganzen Umfange auf.⁴⁾ Das blosse Vorhandensein des Übels ist hinreichend, „eine Wahrheit zu begründen“, welche über die ethisch wertvolle Stellung zum Dasein in allgemeingiltiger Weise entscheidet.⁵⁾ Endlich erhält hier die Erkenntnis ihre alles überragende metaphysisch-teleologische Bedeutung, indem sie das Mittel zur partiellen oder totalen Erlösung vom Dasein

¹⁾ Als abweichend wäre unter Anderem zu nennen, dass in der Ethik keine Überlegenheit des Intellektes Voraussetzung des irrationalen Erkennens ist, wie in der Ästhetik. Vgl. S W II 708, auch 375, 391, 456, N W IV 104.

²⁾ S W II 432, 708, 718.

³⁾ S W I 431, 486—87, 502, 508, 513, 516—17, II 722, S B 97, 99.

⁴⁾ S W II 546, 676, 681.

⁵⁾ S W II 678—79, 713, 716, 718.

an die Hand gibt. Ihre teleologische Bestimmung gipfelt in dem Satz: „Die Welt ist Selbsterkenntnis des Willens,“¹⁾ und der Wille erkennt sich selber als ein Nichtseinsollendes.

Damit aber ist die Deutung der ethischen Phänomene²⁾ in einen ethischen Dogmatismus umgeschlagen, und die ihn darstellenden Urteile vermögen keine objektive Verbindlichkeit zu behaupten.³⁾ Das Erkennen hört auf, das Bekennen beginnt.

Werfen wir einen Rückblick auf die Ergebnisse dieses Hauptabschnittes, so zeigt Schopenhauers gereiftes Werk die Lehre vom irrationalen Erkennen in wesentlicher Übereinstimmung auf allen Gebieten in den angegebenen vier Punkten: 1. der relativen Unabhängigkeit vom Satz v. Gr., 2. dem unmittelbaren Habhaftwerden metaphysischer Realität, 3. der Abkehr vom Einzelnen und Zukehr zum Allgemeinen, 4. der Freiheit vom Willen.

Einer völlig zwiespältigen Auffassung dagegen unterliegt diese Erkenntnisrichtung hinsichtlich ihres Verhältnisses zum rationalen Erkennen. Sie tritt bei der Grundlegung der Metaphysik und als geniale Verstandesintuition teilweise auf als eine Abart des rationalen Erkennens. Sie wird dagegen in der Ästhetik und Ethik wie in der Lehre vom besseren Bewusstsein diesem diametral entgegengesetzt.

¹⁾ S W I 250, 356, 359, 364, 375, 525, II 377, N W IV 150, 152, 171, 343.

²⁾ S W I 355—57, III 500, 576, S B 104.

³⁾ Beachtenswert ist, dass nach dem eigenen Urteil Schopenhauers, nach welchem das Merkmal der Allgemeingiltigkeit die Lehren der Philosophie von denen der Mystik trennt (S W II 719—20), seine eigene Begründung des Pessimismus im Grunde aus dem Kreise der ersten ausscheidet.

Man hat bereits darauf hingewiesen, dass Schopenhauers Polemik gegen den Illuminismus (S W V 16—17) zu wichtigen Bestandteilen seiner Lehre in einem ähnlichen Verhältnis steht. Vgl. Volkelt, Schopenhauer, S. 136, und Rudolf Lehmann, a. a. O. S. 58—59.

B. Discursive Erkenntnis.

Unmittelbare Erkenntnis heisst nach Schopenhauer die sinnliche Anschauung der empirischen Realität der Dinge. Ihren Eindruck auf den Geist mit Hilfe der Urteilskraft in abstrakte Formen zu kleiden, zur mittelbaren Erkenntnis umzugestalten und damit zum Wissen der Vernunft zu erheben, ist Sache der Philosophie.¹⁾

Hier liegen ihre vornehmsten Aufgaben, aber auch die drohendste Möglichkeit des Irrtums hat hier ihre Stelle. Denn, während zum Folgern und Schliessen jeder gesunde Kopf ausreicht, ist zum Urteilen über die anschauliche Gegenwart der Dinge nur der auserlesene befähigt.²⁾ Die Gefahr hier sich einschleichender Irrtümer ist nicht im Wesen dieser intuitiven Methode begründet, sondern liegt in dem häufigen Mangel an Urteilskraft und in trübenden oder verwirrenden Einflüssen des Willens. Denn die unmittelbare Anschauung lügt nicht, sie spricht sich selber aus, alle Negation und Affirmation ist ihrem Wesen fremd, da solche allein im Bereich des abstrakten Denkens möglich sind.³⁾

Die abstrakte oder mittelbare Erkenntnis erreicht den höchsten Wert, wenn sie eine angemessene Übertragung des unmittelbar Erkannten in abstrakte Begriffe ist. Diese aus der Anschauung unmittelbar geschöpften Urteile sind grundsätzlich nicht zu beweisen, indem hier die empirische Realität, auf welche sie sich beziehen, die Stelle des Beweisgrundes vertritt. Ihr theoretischer Wert ist indessen nicht geringer, sondern grösser als der aller bewiesenen Wahrheit, da sie zur

¹⁾ SW I 130, 492, 577—78.

²⁾ SW I 108, II 81, 83, 103—04, 120, III 494, V 30, NW II 76.

³⁾ SW I 72, 582, II 114—15.

Anschauung, der Grundlage alles Erkennens, das nächste Verhältnis haben und allem Beweisen zuletzt (abgesehen von den Sätzen der reinen Logik) eine unbewiesene und lediglich erwiesene Wahrheit zugrunde liegt.¹⁾

Dementsprechend hat immer die Beziehung eines Systems von Urteilen zur Anschauung selber als erstes Kriterium der Wahrheit zu gelten. Die Übereinstimmung seiner Teile untereinander kann lediglich als „Bekräftigung“ hinzukommen.²⁾

Neben dieser von Schopenhauer höchstbewerteten Art des abstrakten Erkennens, welches sich unmittelbar durch Hinweis auf die Erfahrung zu legitimieren vermag und sich als erweisendes Erkennen bezeichnen lässt, hat seit Alters her eine andere Richtung in hohem Ansehen gestanden, welche dieser Anlehnung an die Erfahrung nicht zu bedürfen vorgab und auf selbständigem Wege neue Ergebnisse zu erwerben glaubte. Diese Erkenntnisrichtung ist im Gegensatz zur erweisenden als beweisende zu bezeichnen. Sie hat in der Geschichte der Philosophie eine Rolle von sehr verschiedener Bedeutung gespielt. Ihre Voraussetzung liegt nach Schopenhauer wie die des erweisenden Erkennens in dem Vermögen, welches den Menschen intellektuell vom Tiere unterscheidet, in der Vernunft, d. h. in dem Vermögen abstrakte Vorstellungen zu bilden.³⁾

Wir können nicht umhin, die allgemeinen Grundlagen des discursiven Erkennens, wie sie sich nach Schopenhauer verhalten, kurz darzustellen.

I. Begriff und Urteil.

Das Verfahren der Abstraktion geschieht nach Schopenhauer in der Weise, dass aus der Summe ähnlicher, wiederholt gegebener Wahrnehmungen, die sich der Anschauung

¹⁾ S W I 108—09, 113, 617, II 90, 104, V 9.

²⁾ S W I 131.

³⁾ S W I 37, 71, 73, 77, 132, II 68, 71, III 113—15, 117, 127, 412—13.

darbieten, die gleichen Merkmale festgehalten, die unterscheidenden dagegen fallen gelassen werden. Die so durch Denken bearbeitete Erfahrung führt damit zur Bildung der Begriffe. Mit überaus sicheren Zügen entwirft Schopenhauer seine Theorie der Abstraktion, allerdings ohne eine Berücksichtigung der psychologischen Seite, wie wir sie heute zu erwarten geneigt sind.

Der Begriff unterscheidet sich von der Anschauung grundsätzlich nach zwei Richtungen, einerseits durch ein Minder, andererseits durch ein Mehr; ein Minder, indem er der Anschaulichkeit durchgängig entbehrt,¹⁾ ein Mehr, indem er den Vorzug der Allgemeinheit vor ihr besitzt, d. h. die Eigentümlichkeit, dass eine mehr oder weniger grosse Zahl von anschaulichen Einzelvorstellungen in ihm gedacht wird.²⁾ Keine dieser Einzelvorstellungen ist jemals dem Begriffe, unter den sie fällt, adäquat, und findet gelegentlich ein Übergang statt vom abstrakten Begriff zur anschaulichen Einzelvorstellung, so geschieht es nur in der Weise einer repräsentativen Versinnlichung, denn Begriffe können ihrem Wesen nach nur gedacht, nicht aber angeschaut werden.³⁾

Die Bedeutung, welche der Satz v. Gr. den Begriffen anweist, liegt nun in der Beziehung, welche diese zum Grunde des Erkennens haben. Erkenntnisgrund aber kann für sie nichts Anderes sein als eine andere Vorstellung, und zwar entweder ebenfalls wieder ein Begriff, also eine abstrakte oder aber eine anschauliche Vorstellung, so zwar, dass ein fortgesetzter Regressus innerhalb der ersten Gattung zuletzt notwendig auf die zweite führt. Das für die Erkenntnis wertvolle Verhältnis zwischen zwei abstrakten, vor allem aber zwischen abstrakter und intuitiver Vorstellung wird, wie oben gezeigt wurde, bestimmt durch die Urteilskraft.⁴⁾ Indem nun der Begriff eine allgemeine, d. h. im Einzelnen nicht bestimmte Vorstellung ist, kommt ihm ein gewisser Umfang, oder eine Sphäre

¹⁾ SW I 77—78, II 78, III 114—15, 133.

²⁾ SW I 78, 80, II 74.

³⁾ SW I 77—78, 573—74, III 118—19.

⁴⁾ SW II 103—04, 139, III 119—20.

zu. Die Sphären der verschiedenen Begriffe liegen aber nicht notwendig getrennt von einander, sondern sie decken und durchschneiden sich teilweise in den verschiedensten Gebieten ihres Umfanges, indem eine Reihe von Merkmalen des einen Begriffs in dem Umfang des anderen mit gedacht wird, und die Selbstständigkeit jeden Begriffs besteht demgegenüber darin, dass er neben dem Teil seines Umfanges, welchen er mit andern gemeinsam hat, einen Kreis von Merkmalen besitzt, der ihm allein zukommt.

Aus dem Reichtum der verschiedenen, logisch möglichen Kombinationen der Begriffssphären untereinander lassen sich nach Schopenhauer unter Zugrundelegung der logischen Axiome die Hauptregeln der Logik ohne Schwierigkeit ableiten. Bemerkenswert ist, dass Schopenhauer die Denkgesetze auf zwei einschränken zu können glaubt, nämlich auf den Satz vom ausgeschlossenen Dritten,¹⁾ welcher nichts Anderes besagt, als dass zwei Begriffssphären entweder als getrennt, oder als vereint gedacht werden müssen, niemals aber als beides zugleich, indem die das Gegenteil beanspruchende Wortverbindung einen Denkakt fordert, welcher sich als unausführbar erweist und auf der subjektiven Seite ein Gefühl hervorruft, das sich als Widerspruchsgefühl bezeichnen lässt; — und weiterhin auf den Satz vom zureichenden Grunde, welcher besagt, dass ein urteilendes Vereinigen zweier Begriffssphären in etwas von beiden Verschiedenem seinen Grund haben muss, nämlich einer reinen oder empirischen Anschauung oder einem bereits als gültig vorausgesetzten Urteil.²⁾

Die Stufe des Erkennens, in der es sich um das Verhältnis von abstrakten zu intuitiven Vorstellungen oder von abstrakten Vorstellungen zu einander handelt, ist demnach diejenige, welche wir als logische Erkenntnisstufe bezeichnen. Der logische Erkenntnisbegriff im Gegensatz zur psychologischen Wahrnehmungserkenntnis tritt nach Schopenhauer in dem Augenblick auf, wo die intuitive Vorstellung, in ab-

¹⁾ S W II 121.

Vgl. Wundt, Logik Bd. I, 3. Aufl., S. 555.

²⁾ S W II 121.

strakte Form übersetzt, als formuliertes Urteil seinen Erkenntnisgrund in einem Objekt hat, also bereits in der abstrakten Gestalt des erweisenden Erkennens. Demnach wird nicht allein das beweisende, sondern das abstrakte oder discursive Erkennen überhaupt, da es allein durch Relation zu einem von ihm Verschiedenen seine Giltigkeit dartun kann, dem rationalen zuzurechnen sein, also auch da, wo über einen Erkenntnisinhalt ausgesagt wird, der nicht unter diesen Begriff des Rationalen fällt. In diesem Sinne nennt Schopenhauer in der Tat seine wie alle auf Allgemeingiltigkeit gerichtete Philosophie, welche als formulierte der rationalen Mittel nicht entraten kann, mit einer etwas willkürlichen Terminologie: Rationalismus.¹⁾

Das abstrakte Erkennen ist nach Schopenhauer nichts als eine andere, allerdings eine von Grund aus andere Gestalt des anschauenden.²⁾ Es ist sein höheres „Stockwerk“. ³⁾ Der Name Reflexion besagt eben, dass es ein Widerschein, ein Reflex des unmittelbaren, anschauenden Erkennens ist.⁴⁾ Damit ist die weiterhin näher zu erörternde Abhängigkeit des Abstrakten vom Intuitiven und die sekundäre Natur des ersteren bereits angedeutet.

Die allgemeine Bedeutung, welche die abstrakte Erkenntnis nach Schopenhauer besitzt, lässt sich unter fünf Gesichtspunkten zusammenfassen: Der Erweiterung des Erkenntnisgebietes, der Erleichterung des Erkenntnisverfahrens, der Mitteilbarkeit, der Vollständigkeit und der Bestimmtheit des Erkenntnisinhalts.

Durch die begriffliche Fassung des Materials unsrer Erfahrung wächst der Umfang des Erkenntnisstoffs um ein Ungeheures. Während alles intuitive Erkennen auf die Gegenwart eingeschränkt ist, öffnet das abstrakte den Zugang nach allen Richtungen. Eine zeitliche und räumliche Erweiterung des Erkenntnisgebietes ist unmittelbare Folge der Begriffsbildung. Durch planmässige Leitung der Übersicht an der

¹⁾ S W V 17.

²⁾ S W I 78, 94–95, II 73.

³⁾ S W I 80.

⁴⁾ S W I 73, 101, III 117.

Hand allgemeiner Begriffe¹⁾ bringt sodann die abstrakte Erkenntnis eine Erleichterung mit sich, welche darin besteht, dass sie ein technisch gekürztes Verfahren darstellt, indem sie die individuellen Differenzen der Gegenstände unseres Vorstellens über ihren generellen Gemeinsamkeiten zu übersehen erlaubt. Sie ist ein „Abwerfen unnützen Gepäcks“. ²⁾ Ein weiteres Merkmal der abstrakten Erkenntnis ist die durch die Allgemeinheit der Sprache gegebene begriffliche Mitteilbarkeit des anschaulich Erkannten³⁾ und mit eben dieser Mitteilbarkeit hängt das zusammen, was im Gegensatz zur individuellen Erfahrung allererst die Grundlage systematischer Wissenschaft ausmacht, die Vollständigkeit des Wissens.⁴⁾ Zuletzt bleibt zu erwähnen, dass dem abstrakten Erkennen nach Schopenhauer nicht, wie von vielen Denkern vor ihm angenommen ist, ein höheres Mass von Gewissheit, wohl aber ein höheres Mass von Bestimmtheit zukommt, welche das Wissen der Vernunft durch bewusste Zuordnung der Begriffe zu einander vor der Anschauung des Verstandes voraushat.⁵⁾ Der letztgenannte Punkt wird allerdings nur angedeutet und keineswegs in dem Grade betont, wie er es sachlich vom Standpunkte Schopenhauers aus verdient.

Neben den theoretischen Vorzügen, welche das abstrakte Erkennen besitzt, ist es nach Schopenhauer mit ebenso gewichtigen Schwächen behaftet.

Es ist nämlich nicht zu verhehlen, dass die Bestimmtheit eines Urteils, welches seine Giltigkeit durch Hinweis auf den Erkenntnisgrund nachzuweisen vermag, mit einer Unbestimmtheit dessen erkauft ist, was die Begriffe in sich enthalten.⁶⁾ Denn diese gelangen im Grunde niemals dazu, die Welt der Anschauungen bestimmt und adäquat widerzuspiegeln. Sie haben, vom Standpunkte der Anschauung aus betrachtet, durch-

¹⁾ S W I 132—33, II 69, 95, III 117—18, 413.

²⁾ S W I 617, II 69, 74, 95, III 117, 133.

³⁾ S W I 74—75, 77, 94, 97. II 86.

⁴⁾ S W I 105, 107.

⁵⁾ S W I 91—92, 97, III 119.

⁶⁾ S W II 76, 85, 88.

aus negativen Charakter, indem ein Inbegriff gleicher Merkmale nur durch Wegdenken anderer in der Anschauung gleichzeitig mit jenen gegebenen Merkmale für das abstrakte Denken zustande kommt. So bleibt alle discursive Erkenntnis trotz der bestimmten und überzeugenden Art, welche dem Wissen der Vernunft eigen ist, notwendig fragmentarischer Natur.

Ein weiterer Nachteil des Erkennens durch Vernunft erwächst aus dem störenden Einfluss der Reflexion auf praktischem oder theoretischem Gebiete da, wo die anschauliche vom intuitiven Verstande und seinem natürlichen Takte geleitete Erkenntnis selbständig die grösste Leistungsfähigkeit entwickelt.¹⁾ Die Nachteile aber häufen sich, wenn das begriffliche Erkennen die Anschauung verlässt und aus eignen Mitteln zu arbeiten bemüht ist, also beim abstrakten Erkennen im engeren Sinne.

2. Schluss und Beweis.

Wie das Urteilen nach Schopenhauer im Vergleichen zweier Begriffe besteht, so besteht das Schliessen und Beweisen nach ihm im Vergleichen zweier Urteile mit einander.²⁾ War die Bestimmtheit des in einem Urteil ausgedrückten Erkennens bereits mit einem Verzicht erkaufte, so liegt ein ähnliches Verhältnis vor beim Übergang vom Urteil zum Schluss. „Schlüsse sind zwar ihrer Form nach völlig gewiss, allein sie sind sehr unsicher durch ihre Materie, die Begriffe.“³⁾ Diese nämlich sind ihrer Natur nach zahlreichen Täuschungen ausgesetzt durch das komplizierte Verhältnis der sich teils gegenseitig durchschneidenden, teils ein- oder ausschliessenden Begriffssphären zu einander, wie durch die Vieldeutigkeit der sie vertretenden sprachlichen Symbole, so dass eine schwankende Bestimmung fast unvermeidlich wird und der Irrtum unablässig auf der Schwelle lauert.⁴⁾

Für diese Nachteile entschädigt zwar die bündige und zwingende Form, über welche die formale Logik gebietet,

¹⁾ SW I 98, 101.

²⁾ SW II 128.

³⁾ SW I 113.

⁴⁾ SW I 113—14, II 88.

aber der Erkenntniswert dieser stringenten Form ist nichtig, solange der Inhalt der Begriffe nicht aus gesicherter Quelle fliesst; denn es kann unter Umständen eine formale Wahrheit mit einem materialen Irrtum zusammenbestehen.¹⁾ „Folglich ist unmittelbare Evidenz der bewiesenen Wahrheit weit vorzuziehen.“²⁾ Schlüsse und Beweise sind lediglich ein „Notbehelf“ und dienen gleichsam als „Brücken“, wo die unmittelbare Anschauung dem urteilenden Subjekte nicht zugänglich ist.³⁾ Denn ein schöpferisches Erzeugen neuer Wahrheiten ist dem abstrakten Denken aus sich selber keineswegs möglich. Wenn nämlich der syllogistische Schluss aus zwei gegebenen Urteilen ein neues Ergebnis schöpft, so ist dieser Vorgang nach Schopenhauer dahin zu deuten, dass die Konklusion lediglich explicite darlegt, was implicite bereits in den Prämissen enthalten war, indem sie den versteckten Gehalt der letzteren ausgebreitet und verdeutlicht zum Bewusstsein bringt.⁴⁾ Der Schliessende erfährt nichts schlechthin Neues, „was er erfährt, lag in dem, was er wusste, also wusste er es schon mit. Aber er wusste nicht, dass er es wusste.“ „Dieser Unterschied kann so gross sein, dass ihm der Schlusssatz als eine neue Wahrheit erscheint.“ Der Syllogismus „ist demnach ein Mittel, sich seiner eignen Erkenntnis deutlicher bewusst zu werden, näher zu erfahren, oder inne zu werden, was man weiss. Die Erkenntnis, welche der Schluss liefert, war latent, wirkte daher ebensowenig, wie latente Wärme aufs Thermometer wirkt.“ Nach Analogie derartiger physikalischer Verhältnisse ist nach Schopenhauer das Verfahren des syllogistischen Schliessens und sein Ergebnis zu verstehen: „Eine vorher gebundene oder latente Erkenntnis wird dadurch frei.“⁵⁾

Damit reiht sich Schopenhauer der nicht unbedeutenden Klasse von Denkern an, welche geneigt sind, den Wert des

¹⁾ Vgl. S. 24.

²⁾ S W I 108, 113, II 151.

³⁾ S W I 111.

⁴⁾ S W I 110, II 83–84, 95, 97, 125. Der Wert einer solchen Erklärung wird geleugnet von Stuart Mill, System der Logik, I. Bd., S. 221–22.

⁵⁾ S W II 125–26, V 29.

sylogistischen Schliessens entweder, wie Sextus Empiricus¹⁾ und Bacon,²⁾ überhaupt zu leugnen, oder wie Locke,³⁾ Mill,⁴⁾ Schleiermacher⁵⁾ und Hartmann⁶⁾ auf ein geringes Mass herabzusetzen.

Bei der Erörterung des Beweises dürfen wir uns kurz fassen, weil das Wesentliche hierüber bereits in anderem Zusammenhange berührt ist. Unter Beweis versteht Schopenhauer die Zurückführung eines in Frage stehenden Satzes auf einen bereits als gültig anerkannten,⁷⁾ also die logische Verknüpfung einer mittelbaren Gewissheit mit einer anderen, die jedoch bei fortgesetztem Verfahren unvermeidlich in eine unmittelbare Gewissheit (empirische oder transcendente Anschauung) einmündet. Alles beweisende Erkennen setzt daher zuletzt ein erweisendes voraus. Die „aus der Anschauung unmittelbar geschöpften und auf sie, statt alles Beweises, gegründeten Urteile sind in der Wissenschaft das, was die Sonne im Weltgebäude: denn von ihnen geht alles Licht aus, von welchem erleuchtet, die andern wieder leuchten.“⁸⁾

Noch ein Punkt ist bei der abstrakten Erkenntnis zu nennen, welcher sie zu dem rationalen Teil des anschauenden Erkennens in nahe Beziehung rückt. Die Begriffsbildung gehört nämlich nach Schopenhauer dem Kreise geistiger Vorgänge an, welcher durch das Merkmal der Aktivität und Willkürlichkeit charakterisiert ist. Zwar lag auch der intuitiven Funktion des Verstandes eine Tätigkeit zugrunde, aber sie erfolgte ganz und gar unwillkürlich und ohne Beimischung irgendwelcher Bestrebung oder Absicht. Begriffe dagegen sind „ein künstliches Produkt der Vernunft“ und

¹⁾ Sextus Empiricus, Pyrrh. hypot. II 14.

²⁾ Bacon, Novum Organon I 18.

³⁾ Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, Buch IV, Kap. 17, § 4—6.

⁴⁾ Stuart Mill, System der Logik I, 199—250.

⁵⁾ Schleiermacher, Dialektik, § 327—29.

⁶⁾ Eduard v. Hartmann, Ausgewählte Werke, Bd. 7, S. 269.

⁷⁾ SW II 139, III 37, V 29.

⁸⁾ SW I 108.

„ein Werk der Absichtlichkeit“ und „bei aller abstrakten Geistesbeschäftigung“ ist „der Wille der Lenker,“¹⁾ ein Urteil, welches durch neuere Anschauungen in gewissem Sinne seine Bestätigung erhält.²⁾

Damit tritt die abstrakte oder discursive Erkenntnis völlig auf die Seite des vom Willen abhängigen und mit allen Schwächen dieser Abhängigkeit behafteten rationalen Anschauens und in schroffen Gegensatz zu dem philosophisch wertvollen Anschauen irrationalen Gepräges. Auch hieraus ergibt sich wieder, dass der Philosoph sich nach Möglichkeit der abstrakten Mittel zu enthalten und diese lediglich als Form zu betrachten habe, in welcher er seine intuitiven Erkenntnisse bettet.

¹⁾ S W I 254—55, II 433, 447, N W IV 34, 271.

²⁾ Wundt, Logik Bd. I, 3. Aufl., S. 47 und 74—75.

III.

Verhältnis der verschiedenen Erkenntnisrichtungen zu einander.

Nachdem wir die Richtungen des Erkennens nach Schopenhauer einer getrennten Betrachtung unterzogen haben, legt sich die Frage nach dem Verhältnis nahe, in welchem diese Erkenntnisrichtungen zu einander stehen.

Aus dem bisher Dargelegten geht bereits hervor, dass es sich bei ihnen nicht um schlechthin verschiedenartige Geistesäusserungen handelt, welche einander koordiniert unter dem gemeinsamen Oberbegriff der Erkenntnis gedacht werden können, wie etwa die Begriffe des Blauen und Roten unter dem der Farbe. Denn auch das ist bereits deutlich geworden, dass die verschiedenen Richtungen, so sehr sie auch im Einzelnen von einander abweichen mögen, dennoch in mannigfachen Beziehungen zu einander stehn, in Beziehungen, welche durch die Übereinstimmung in einigen und die Verschiedenheit in anderen Merkmalen keineswegs erschöpft sind.

A. Verhältnis der discursiven zur intuitiven Erkenntnis.

Als erste erhebt sich die Frage nach den Beziehungen der beiden allgemeinsten Formen des Erkennens zu einander, der abstrakten zur anschauenden, der mittelbaren zur unmittelbaren, oder wie wir gesagt haben, der logischen zur psychologischen Erkenntnisstufe. —

Da zeigt sich als erster und wichtigster Punkt die durchgängige Abhängigkeit der ersten von der zweiten. Es ist nach Schopenhauer schlechthin ausgeschlossen, dass es ein Erkennen gibt, welches nicht in der Anschauung, d. h. in den konkreten Tatsachen der Erfahrung seine Quelle hat.¹⁾ Abgesehen von den gehaltlosen Axiomen der reinen Logik ist kein einziges Urteil möglich, welches zuletzt anders als in den sinnlichen Erlebnissen der empirischen oder transcendentalen Anschauung oder in den Daten des Selbstbewusstseins verifizierbar ist. Die Erweiterung, welche das Erkennen durch die Vernunft erfährt, darf nicht darüber täuschen, dass diese Erweiterung und Bereicherung lediglich eine quantitative ist, ja es wird sich herausstellen, dass sie in qualitativer Hinsicht eine Verengung und Verarmung bedeutet.

Die genannte Abhängigkeit der abstrakten von der intuitiven Erkenntnis besagt demnach, dass alle Begriffe ihren Gehalt von der Anschauung mittelbar oder unmittelbar entlehnen.²⁾ „Die Vernunft ist — wie die geistreichen Worte lauten — weiblicher Natur: sie kann nur geben, nachdem sie empfangen hat.“³⁾

¹⁾ S W I 108—09, 114, 125, II 54, 75, 90, 96, 108, 323, III 120.

²⁾ S W II 82, 89, 95, 222—23, V 15.

³⁾ S W I 91, 134, III 133, N W IV 34.

Die Relativität alles Begrifflichen und seine Abhängigkeit von der Anschauung wird klar bei Vergleichung teils übereinstimmender, teils differierender Bedeutung der entsprechenden Worte in verschiedenen Sprachen. Durch Erlernung mehrerer Sprachen erhält daher bis zu gewissem Grade der Gedanke seine „ursprüngliche Modifikabilität“ wieder.¹⁾

Aber das Verhältnis gestaltet sich noch weiter zugunsten der anschauenden Erkenntnis bei der Vergleichung des qualitativen Charakters beider Erkenntnisstufen. Es liegt nämlich im Wesen der abstrakten Vorstellungen begründet, dass sie niemals die anschauliche Welt adäquat widerspiegeln können, und das aus keinem andern Grunde, als weil der Begriff die Abstraktion zur Voraussetzung hat, d. h. neben dem abstrahere aliquid ein abstrahere ab aliqua re erfordert und damit ein für allemal der Anschauung gegenüber durch eine Negation gekennzeichnet ist. „Das wäre törichte Hoffnung, wenn wir erwarten wollten, die Worte und der abstrakte Gedanke sollten das werden und leisten, was die lebendige Anschauung war und leistete, die den Gedanken hervorrief: er selbst ist nur ihre Mumie und die Worte der Deckel des Mumiensarges.“²⁾ Mit stärkeren und geistreicheren Mitteln ist schwerlich jemals die Schwäche des Abstrakten gegenüber dem Angeschauten namhaft gemacht worden. So vermag nach Schopenhauer kein System von Begriffen jemals die anschauliche Welt in der reichen Mannigfaltigkeit und Fülle ihrer Eigenschaften und Zustände völlig oder auch nur annähernd zu erreichen. „Da zeigt sich denn . . . die Inkongruenz des Begriffes zur Realität, zeigt sich wie jener nie auf das Einzelne herabgeht und wie seine Allgemeinheit und starre Bestimmtheit nie genau zu den feinen Nüancen und mannigfaltigen Modifikationen der Wirklichkeit passen kann.“ Er nähert sich dieser immer nur an, „wie Musivarbeit der Malerei.“³⁾

Die abstrakten Vorstellungen sind zwar bemüht, dem Bestande der Erfahrung nach Möglichkeit sich anzupassen, aber

¹⁾ SW II 77, V 598—99.

²⁾ NW IV 301, 306, 340.

³⁾ SW I 101, 103, II 77.

sie erreichen niemals ihr Ziel, bleiben notwendig hinter ihm zurück und immer behält die Anschauung recht. Gründet sich doch ebenfalls die ganze Theorie des Lächerlichen bei Schopenhauer auf die Inkongruenz zwischen abstrakten und anschaulichen Vorstellungen, bei welcher die Anschauung ausnahmslos das Spiel gewinnt.¹⁾

Ferner stützt sich die Abstraktion, indem nur eine anschauliche Vorstellung in einem bestimmten Zeitpunkte gegeben sein kann, notwendig auf die Erinnerung und hat damit bereits als Grundlage ein Mittelbares und Abgeleitetes, auf dem alles begriffliche Erkennen sich erst erbaut.²⁾ So wagt Schopenhauer die These, dass allein die Anschauung „die echte, die ihres Namens vollkommen würdige Erkenntnis“ ist,³⁾ die abstrakte dagegen ist „der blosse Schatten eigentlicher Erkenntnis.“⁴⁾ Nehmen wir aus dem vorigen Abschnitt die Vorzüge hinzu, welche sich für das begriffliche Erkennen ergaben, so besteht eine quantitative Überlegenheit des abstrakten Erkennens, während das anschauende die qualitative Überlegenheit behauptet.

In der Philosophie ist alle Erkenntnis genötigt, abstrakte Gestalt anzunehmen. Die Gesamtheit des Erfahrbaren wird hier in einer Form wiedergegeben, durch welche allein Mitteilung möglich ist, d. h. die Form der Aussage. Aber diese Gestalt ist ein Nothelf, ein unvermeidliches Übel, das niemals Selbstzweck werden darf. Kant gegenüber urgiert Schopenhauer mehrfach, dass die Philosophie nicht Wissenschaft aus Begriffen, sondern Wissenschaft in Begriffen sei.⁵⁾

„Begriffe sind das Material der Philosophie, aber nur so, wie der Marmor das Material des Bildhauers ist.“⁶⁾ Aber der Philosoph hat ein sprödes Material in den Begriffen vor sich;

¹⁾ S W I 101, 103, II 106—07, 115.

²⁾ S W II 85.

³⁾ S W II 89, 163, 223.

⁴⁾ S W I 579, 613, II 86.

⁵⁾ S W I 577, II 55, 96, IV 99, V 15.

⁶⁾ S W II 97, N W IV 19, 20, 33.

er muss inne werden, dass die Grundlage und der Kern seines Erkennens aller Versuche der Mitteilung spottet, und ist genötigt, mit dem „Schatten“ fürlieb zu nehmen. Es gibt Gedanken, welche niemals den Weg zur Deutlichkeit der Begriffe finden „und leider sind dies die besten: quae voce meliora sunt.“¹⁾ — „Das eigentliche Leben eines Gedankens dauert nur, bis er an den Grenzpunkt der Worte angelangt ist: Da petrifiziert er, ist fortan tot, aber unverwüstlich, gleich den versteinerten Tieren und Pflanzen der Vorwelt. . . . Sobald nämlich unser Denken Worte gefunden hat, ist es schon nicht mehr inuig, noch im tiefsten Grunde ernst.“²⁾

In die schwierigste Lage aber gerät die Philosophie da, wo sie der Vorstellungswelt nach Möglichkeit zu entraten sucht, d. h. in der Metaphysik. Ihr „Material“ nämlich, die Begriffe, sind durchaus aus jener geschöpft, sie sind „von immanentem, nicht von transcendentem Gebrauch.“³⁾ Alle begriffliche Behandlung metaphysischer Gegenstände ist dadurch genötigt, in einer dem Gegeustande gewissermassen fremden Sprache zu reden, sie ist „eine parabolische Übersetzung in die Formen der Erkenntnis.“⁴⁾ Das Ding an sich muss „Namen und Begriff von einem Objekte borgen, von etwas irgendwie objektiv Gegebenem, folglich von einer seiner Erscheinungen;“⁵⁾ und die tiefsten Wahrheiten sind nur „im Bilde und Gleichnis zu erfassen.“⁶⁾ Damit erweist auch hier wieder die abstrakte Erkenntnis ihre Unvollkommenheit und der Vorrang der anschauenden bewährt sich aufs Neue. Schopenhauer bekennt sich dem Geiste nach durchaus zu den Worten von Lenaus Faust: „Wenn ich die Welt auch denken lerne, so bleibt sie fremd doch meinem Kerne.“

¹⁾ S W I 52, III 120.

²⁾ S W II 86, V 537.

³⁾ S W II 335.

⁴⁾ S W II 338.

⁵⁾ S W I 163—64. Im Gegensatz zu dieser symbolisierenden Auffassung tritt Schopenhauer an anderer Stelle (S W II 373—74) für die adäquate Bestimmtheit des Willensbegriffs in seiner Lehre ein.

⁶⁾ S W IV 243.

Es ist hier nicht der Ort, auf eine prinzipielle Kritik dieser Lehren einzugehen. Wir haben allein von Schopenhauers eignem Standpunkte aus gegenüber den in diesem Abschnitt entwickelten Ansichten kritisch Stellung zu nehmen.

Da tritt uns zunächst die These der Abhängigkeit alles discursiven Erkennens vom anschauenden entgegen. Diese Abhängigkeit bedeutet zweierlei, einmal nämlich, dass die Anschauung den Stoff liefert, mit welchem die discursive Erkenntnis arbeitet, sodann aber, dass die letztere diesen Stoff bereits als Erkenntnisinhalt übernimmt und ihm lediglich eine andere Gestalt zuteil werden lässt.

Der erste Teil der Behauptung kann nach der nominalistischen Voraussetzung, dass die Begriffe in der Erfahrung ihre Quelle haben, keinem Widerstande begegnen. In ähnlicher Weise ist auch von neueren Logikern¹⁾ auf die Anschauung als die Grundlage alles abstrakten Denkens nachdrücklich hingewiesen. Anders steht es mit dem zweiten Teile der These, nämlich der Behauptung, dass die abstrakte Erkenntnis lediglich eine andere Gestalt des anschauenden sei. Hier genügt zunächst ein Hinweis auf den Begriff der Erkenntnis bei Schopenhauer, um zu zeigen, dass terminologisch keine Schwierigkeit besteht, an dieser Annahme festzuhalten: Die psychologische Erkenntnisstufe besitzt nach Schopenhauer ganzen und vollen Erkenntniswert. Bei dem Versuch allerdings, diesen Erkenntniswert in irgendeiner Weise näher zu bestimmen, verfehlen wir notwendig unser Ziel, weil alle Bestimmungsversuche unvermeidlich ins Begriffliche führen, was eben vermieden werden soll.

So ist es denn auch Schopenhauer nicht gelungen, seinen Satz, dass die Anschauung „die vollkommenste und genügendste Erkenntnis“,²⁾ „die Erkenntnis *κατ' ἐξοχήν*“³⁾ sei, — ein Satz,

¹⁾ Wundt, Logik Bd. I, 3. Aufl., S. 78, System der Philosophie, 2. Aufl., S. 76—77.

Volkelt, Erfahrung und Denken, S. 247—56.

²⁾ S W II 163.

³⁾ S W II 89.

welcher besonders eindringlich in dem berühmten Abschnitt: „Vom Verhältnis der anschauenden zur abstrakten Erkenntnis“ vertreten wird — in irgendeiner Weise zu erhärten. Denn die logisch nicht bearbeitete Anschauungswelt trägt den Charakter völliger Bestimmungslosigkeit,¹⁾ aus der sie allein durch das discursive Denken erlöst werden kann. Einer Evidenz²⁾ aber ist die Anschauung als solche niemals fähig, erst durch eine Verknüpfung von Vorstellungen kann sie herbeigeführt werden.³⁾ So legt sich die Vermutung nahe, dass Schopenhauer bei seiner hohen erkenntnistheoretischen Bewertung der Anschauung als solcher, ihre begriffliche Bearbeitung bereits unbewusst vorausgesetzt hat. Der ästhetische Wert der Anschauung aber und die mit ihm etwa gegebene Anregung für das Denken⁴⁾ ist vom Erkenntniswerte dieser Anschauung durchaus zu unterscheiden.

So bleibt bei Festhalten an dem ersten und Preisgabe des zweiten Teils der behaupteten Abhängigkeit im günstigsten Falle eine Auffassung, wie Schopenhauer sie in den Worten niedergelegt hat: „Sogar ist, wenn wir auf den Grund gehen, in jedem Wirklichen alle Wahrheit und Weisheit, ja, das letzte Geheimnis der Dinge enthalten, freilich eben nur in concreto und so, wie das Gold im Erze steckt: es kommt darauf an, es herauszuziehen.“⁵⁾ Auch hier bleibt indessen charakteristisch, dass Schopenhauer die abstrakte Erkenntnis nicht als eine im Denken sich vollziehende Bearbeitung der Erfahrung durch das erkennende Subjekt, sondern als eine Art des Inempfangnehmens hinstellt.

Prüfen wir die zweite Hauptthese, die Behauptung des qualitativen Unwertes der abstrakten Erkenntnis gegenüber der intuitiven, so muss in der Tat zugegeben werden, dass bei vorausgesetztem Erkenntniswerte des Anschaulichen als solchen

¹⁾ Vgl. Volkelt, Schopenhauer, S. 118, Erfahrung und Denken, S. 247.

²⁾ S W I 109.

³⁾ Vgl. Wundt, Logik Bd. I, 3. Aufl., S. 80—81.

⁴⁾ S W II 84, 445, 474, V 62, 453.

⁵⁾ S W II 83.

die Überlegenheit dieser unmittelbaren Erkenntnisweise ins Ungemessene steigt.

Jeder extensive Gewinn der Vernunft muss mit einem Verlust an Intensität teuer bezahlt werden aus dem einfachen Grunde, weil Umfang und Inhalt des Begriffs in reziproken Verhältnisse zu einander stehen. Die extensive, scheinbar bedeutsame Überlegenheit beschränkt sich bei dieser Auffassung notwendig auf technische Vorteile. Dass endlich die lebendige Anschauung niemals restlos in abstrakte Formen auflösbar ist, dass eine Fülle des Feinsten und Tiefsten durch die verbale Formulierung verloren geht, muss vom Standpunkte der Abstraktionstheorie Schopenhauers, ja wahrscheinlich von jeder Abstraktionslehre zugestanden werden, denn „nicht bloss unser Wissen, auch unser Darstellen des Gewussten bleibt Stückwerk.“¹⁾ Während aber wir geneigt sind, in der Kunst eine bedeutungsvolle Ergänzung und Entschädigung für diesen unleugbaren Mangel des abstrakt-philosophischen Erkennens zu erblicken,²⁾ verlegt Schopenhauer, welcher eine prinzipielle Grenze zwischen den Grundlagen von Kunst und Philosophie nicht anerkennt, die Abhilfe von den Mängeln der abstrakten Vorstellungen in die intuitive Auffassung der Dinge selbst, welche als solche die gemeinsame Quelle beider Geistesäusserungen ausmacht.

Völlig aber müssen die begrifflichen Mittel in der Tat dann versagen, wenn der angeschaute Erkenntnisinhalt das Gebiet phänomenaler Zusammenhänge überschreitet, also in der Ästhetik, der Ethik, wie Schopenhauer beide fasst, und zum Teil in der Metaphysik. Tugend und Schönheit sind nach Schopenhauers Voraussetzungen durchaus Ergebnisse intuitiven, nicht abstrakten Erkennens.³⁾ In beiden Fällen ist denn auch eine begriffliche Mitteilung des anschaulich Erkannten ausgeschlossen. Zur Gewissheit aber wird diese Unmöglichkeit

¹⁾ Benno Erdmann, Umriss zur Psychologie des Denkens, a. a. O. S. 29.

²⁾ Wundt, System der Philosophie, 2. Aufl., S. 683.

³⁾ S W I 100, 472—73, 475, 491, 668, III 627.

durch den exceptionellen Charakter, der dieser Klasse intuitiver Erkenntnisse eigen ist.

Hier wie so oft hängt die Entscheidung unserer Zustimmung oder Ablehnung an den ersten Voraussetzungen, mit deren Annahme wir auch den Folgen, welche jene abwerfen, uns nicht entziehen können.

B. Verhältnis der irrationalen zur rationalen Erkenntnis.

Die von uns vollzogene Einteilung des Erkennens nach Schopenhauer in ein rationales und ein irrationales hatte zu einer Trennung der gesamten Erkenntnislehre in zwei Grundrichtungen geführt. Dabei aber hatte sich herausgestellt, dass die Möglichkeit einer solchen Scheidung eine relative bleibt, indem wir oft genug — am meisten bei der zweifelhaften Stellung des intuitiven Verstandes — die Fäden herüber und hinüber laufen sahen und dadurch selber zu einem unerwünschten Vor- und Rückgreifen gezwungen waren.

Jetzt haben wir — wenn der Ausdruck erlaubt ist — die Sünde jenes gewaltsamen Verfahrens wieder gut zu machen, indem wir die Frage nach dem tatsächlichen Verhältnis der von uns unterschiedenen Erkenntnisweisen zu einander beantworten, und dabei wird sich manches, was dort künstlich getrennt werden musste, wieder zur natürlichen Einheit zusammenschliessen. —

Zunächst einen sich beide Richtungen in der gleichmässigen Unterwerfung unter gemeinsame Kriterien der Gültigkeit. Allerdings ist über den Geltungswert einer Erkenntnis nach Schopenhauer erst zu entscheiden, nachdem diese Erkenntnis die Gestalt der Aussage, also abstrakte Form angenommen hat. Aber seine Voraussetzungen liegen bereits in der intuitiven Erkenntnis beschlossen. Und hier ist es von Bedeutung, dass die von uns geschiedenen Richtungen des irrationalen und rationalen Anschauens keinen zwiespältigen, sondern einen einheitlichen Erkenntniszusammenhang begründen. Es kann nicht etwas aus jener Erfahrung richtig Geschöpftes mit einem formulierten Inhalte dieser in Widerspruch geraten. Die rationalen Einsichten der Mathematik reihen sich vielmehr

widerspruchlos an die irrationalen der Metaphysik, der Ästhetik und Ethik. Ein Konflikt ist hier innerhalb eines Systems auf die Erfahrung aufgebauter Urteile ebensowenig zu befürchten, wie ein Konflikt dieser Erfahrung mit sich selber. Wenn daher auch die Konformität mit der anschaulichen Welt immer als erstes Kriterium für einen Zusammenhang von Urteilen in Betracht kommt, so wird dieser Urteilszusammenhang — sein Giltigkeitsverhältnis zur Anschauung vorausgesetzt — mit sich selber doch ebensowenig in logischem Widerstreite liegen, wie die Erfahrung mit sich selber in faktischem Widerstreite lag,¹⁾ eine Forderung, welche Schopenhauer mehr gestellt als in wichtigen Punkten seiner eignen Lehre erfüllt hat.

Dieser Unterordnung beider Richtungen unter die gleichen Kriterien entspricht das Verhältnis wechselseitiger Unterstützung, in welchem sie zu einander stehen. Es hatte sich gezeigt, dass die intuitive Verstandesfunktion nach Schopenhauer einer Betätigungsweise fähig ist, welche zwar nominell unter die spontane Auffassung des Kausalverhältnisses fiel, sachlich aber und ihrem allgemeinen Charakter nach dem genialen irrationalen Erkennen verwandter schien als einer der Gestalten des Satzes v. Gr., weshalb wir sie dem Kreise des rationalen Erkennens zu entziehen wagten, um sie der genialen (irrationalen) Erkenntnis zuzuweisen. Es war dies das spontane und unwillkürliche Erfassen intuitiver Einfälle, die Fähigkeit der Apperçus. Unter der Voraussetzung, dass wir diesen Erkenntnisvorgang als irrational betrachten dürfen, bildet er in der Tat das entscheidende Bindeglied und die Brücke zwischen den von uns getrennten Richtungen. Während die Einordnung des genannten Vorganges in den Zusammenhang der Erkenntnislehre diese Trennung oben ungenau erschwerte, erleichtert sie jetzt in demselben Masse die Vereinigung.

Als intuitiver und willensunabhängiger Akt berührt sich die geniale Verstandesintuition mit der ganzen Klasse irratio-

¹⁾ S W I 131.

nalcr Erkenntnissc und Kontemplationen, als Verstandesfunktion gliedert sic sich und ihre intuitiven Apperçus (rationalen wie irrationalen Inhaltes) dem allgemeinen Erkenntniszusammenhange an. Aber auch hier behauptet die Intuition — und zwar nach ihrer irrationalen Seite hin — die Überlegenheit. Denn nicht immer gelingt es sogleich und vielfach niemals, das Wahr-Erschaute dem Wahr-Gedachten richtig anzureihen. Daher ist der Fall nicht selten, dass ein richtiger Schluss überhaupt ohne oder aus falschen Prämissen sich einstellt.¹⁾ „Dies entsteht allemal dann, wenn wir durch ein richtiges Apperçu eine Wahrheit unmittelbar einsehen, aber das Herausfinden und Deutlichmachen ihrer Erkenntnisgründe uns misslingt, indem wir diese nicht zum deutlichen Bewusstsein bringen können. Denn bei jeder ursprünglichen Einsicht ist die Überzeugung früher da als der Beweis, dieser wird erst hinterher dazu ersonnen.“²⁾ Herschels metaphysische Ausdeutung der Gravitation³⁾ und Kants Beweis für die Apriorität des Kausalgesetzes⁴⁾ sind nach Schopenhauer lebendige Zeugnisse für diesen Satz. Ferner gehört hierher die ganze Fülle von Bestätigungen, welche Schopenhauer teils in der Mythologie der christlichen und indischen Religion, wie in religiösen Anschauungen überhaupt, teils in Schriften und Dichtungen verschiedenster Völker und Zeiten für seine Lehre erblickt.⁵⁾ Während er auf die Prämissen oder Erkenntnisgründe aller dieser Bestätigungen bereitwillig Verzicht leistet, misst er ihnen selber doch den grössten Wert bei. Es liegt der Heranziehung aller dieser Argumente — denn als solche treten sie auf — die Annahme eines von bewusstem Begründen prinzipiell unabhängigen, d. h. irrationalen Erkennens philosophischer Art

¹⁾ S W II 127, V 66.

²⁾ S W II 127, III 280, V 31.

³⁾ S W III 278—80.

⁴⁾ S W II 49, III 101—10, 406.

⁵⁾ Man hat mit Recht darauf hingewiesen, dass Schopenhauer die gesuchten Bestätigungen nicht selten in fremde Anschauungen willkürlich hincinlegt. Vgl. Raoul Richter a. a. O. S. 49 u. 63.

notwendig zugrunde.¹⁾ Tatsächlich redet Schopenhauer von einer „gefühlten Metaphysik“,²⁾ wobei das Wort „Gefühl“ nicht in der allgemeinen rein negativen Bedeutung, nach welcher es den kontradiktorischen Gegensatz zum Abstrakten bezeichnet,³⁾ genommen zu sein scheint, sondern in bedenklicher Weise sich dem vieldeutigen vulgären Sprachgebrauche nähert, nach welchem das Wort schon etwas mehr bedeutet als die logisch unbearbeitete Erfahrung. Diese „gefühlte Metaphysik“ bildet die Vorstufe der abstrakten, welche indessen diese Stufe höherer Klarheit und Bestimmtheit nur in den seltensten Fällen erreicht, meistens verfehlt hat.

In der angedeuteten Weise wirkt demnach irrationales Erkennen in hohem Grade anregend und befruchtend auf das rationale, ja es kommt ihm in gewissem Sinne das zu, was dem letzteren abgeht: eine schöpferische Tätigkeit.

In gleicher Weise bietet nun auch das rationale Erkennen dem irrationalen seine Dienste an. Zur Erläuterung und als Beispiel statt anderer Fälle sei nur auf den eklatantesten Fall solcher Dienstleistung hingewiesen. Er spielt sich da ab, wo die metaphysische Selbsterkenntnis sich zur metaphysischen Welterkenntnis erweitert.

Die philosophische Selbstbesinnung lehrt zunächst, dass die Welt möglicher Erfahrung sich in subjektiven, mittelbaren oder unmittelbaren Modifikationen unsres Bewusstseins erschöpft. Die innere Seite dieser Erfahrung ist uns als Wille unmittelbar bekannt, während die äussere, dem Satz v. Gr. vornehmlich unterworfenen mit den Mitteln dieses Satzes niemals in ihrer transcendenten Qualität erkannt wird.⁴⁾ Demgegenüber macht sich nun aber der Umstand geltend, dass es unter den Objekten der vorgestellten Aussenwelt eins gibt, welches neben der mittelbaren Weise (von aussen) auch auf unmittelbare

¹⁾ Vgl. besonders NW II 30, 31, IV 259—60.

²⁾ SW I 92—93, 162, 277, 432, 460, 470, 472, 491, 504—05, II 429, III 440, 474, IV 159, V 209.

³⁾ SW I 92. Vgl. Kuno Fischer a. a. O. S. 230—31.

⁴⁾ SW I 150.

(von innen) gegeben ist, der eigne Leib,¹⁾ und hier setzt die reflektierende (rationale) Erkenntnis ein. Im Anschluss nämlich an diese Einsicht ergeben sich zwei Möglichkeiten: Entweder hat unsere Erkenntnis nur zu diesem einen Objekte jene doppelte Beziehung, nicht aber ist dieses Objekt von allen anderen prinzipiell verschieden; oder es besteht zwischen ihrem Wesen ein fundamentaler Unterschied.²⁾ Die zweite Annahme führt zum theoretischen Egoismus, der nach Schopenhauer aus dem Kreise ernstzunehmender Möglichkeiten ausscheidet.³⁾ Die erste Annahme dagegen, dass die doppelte Weise, in der unser Leib uns gegeben ist, nur eine bevorzugte Beziehung zu unserer Erkenntnis zur Voraussetzung hat, führt unmittelbar zum metaphysischen Verständnis und zur allgemeinen Enträtselung der Welt. Es ergibt sich nämlich damit die Befugnis, den Gegenständen, welche nur auf eine (die mittelbare) Weise gegeben sind, metaphysisch eben dasjenige zu substituieren, was sich uns im Selbstbewusstsein unmittelbar als Wille darbietet.

Der Weg des Erkennens, den Schopenhauer damit lehrt, ist der des analogen Schliessens, und zwar gilt die Analogie in unumschränktester Masse. Denn allem Vorgestellten kommt eine metaphysische Seite zu, wie sie bei unserem Leibe durch die Erfahrung gegeben ist und „ausser dem Willen und der Vorstellung ist uns gar nichts bekannt noch denkbar.“⁴⁾ So muss, was als metaphysische Entität nicht Vorstellung ist, notwendig Wille sein. — Das rationale Verfahren in dieser Gedankenreihe liegt auf der Hand.

Die genannten Erwägungen, welche die Lehre Schopenhauers vorschreibt, sind nun der deutlichste Beleg dafür, wie sehr sie rationales und irrationales Erkennen auch da zu

¹⁾ SW I 150—51.

²⁾ SW I 155—56.

³⁾ SW I 156.

⁴⁾ SW I 157. Über die angefochtene Terminologie bei Verwendung des Wortes „Wille“ rechtfertigt sich Schopenhauer in ausreichendem Masse. Vgl. SW I 158, III 225, NW IV 117.

vereinigen sucht, wo es sich um metaphysische Inhalte handelt, um Inhalte also, welche zugestandenermaßen auf rationalem Wege allein nicht erreichbar sind. Die geschilderten Erwägungen zeigen den erkenntnistheoretisch wichtigen Schritt, welcher von der Enträtselung der individuellen Realität zur Enträtselung der universellen Realität hinüberführt. Der knappe § 19 im ersten Bande des Hauptwerkes stellt diesen entscheidenden Übergang dar. Dieser Übergang verbindet nun zwei Gegenstände irrationaler Erkenntnis, aber er verbindet sie völlig mit den Mitteln des Satzes v. Gr., indem der Zusammenhang, in schulgerechte Form gebracht, ein disjunktives oder genauer, ein alternatives Schlussverfahren¹⁾ darstellt, in welchem die zweite der Prämissen ein negatives Urteil bildet, so dass folgender Schluss entsteht:

Der auf zweierlei Weise gegebene Leib ist entweder ein Ausnahme-Objekt oder er teilt seine Duplizität mit allen Objekten der Erfahrung.

Der Leib ist kein Ausnahme-Objekt, da diese Annahme zum theoretischen Egoismus führen würde.

Der Leib teilt seine Duplizität mit allen Objekten der Erfahrung.

So erledigt sich die Alternative zwischen theoretischem Egoismus und metaphysischem Voluntarismus auf dem Boden des rationalen Erkenntnisgrundes zugunsten des zweiten, und das Ergebnis besitzt „logische Wahrheit“. ²⁾

Gegenüber den zahlreichen Äusserungen Schopenhauers, in denen die universelle Enträtselung der Welt auf intuitivem Wege gelehrt wird,³⁾ erscheint indessen jene Reflexion fast nur als ein beiläufiges Zugeständnis an das Verfahren der reflektierenden Vernunft, als ein Beweis, welcher der „entdeckten Wahrheit“ nachfolgt.⁴⁾ Denn so sehr nach Schopenhauer rationales und irrationales Erkennen in ihrer Methode

¹⁾ Vgl. Wundt, Logik Bd. I, 3. Aufl., S. 339.

²⁾ SW III 122—23.

³⁾ Vgl. Volkelt, Erfahrung und Denken, S. 536—37.

⁴⁾ SW V 31.

von einander abweichen, stimmen sie doch, wenn wir auch nicht erfahren, wodurch die Möglichkeit dazu geschaffen ist,¹⁾ in ihren Resultaten mit einander überein, und die Erträge der genialen Intuition unterwerfen sich willig den Kriterien des rationalen Denkens. Es ist dasselbe Verhältnis wie in der Mathematik das Verhältnis der intuitiven zur Euklidischen Methode, deren logische Erkenntnisweise von der intuitiven zwar in der Methode, nicht aber in den Resultaten differiert.

Die vorherrschende Lehre vom irrationalen Wege der metaphysischen Naturerkenntnis kommt bereits wenige Seiten nach Ende des genannten Abschnittes zum Durchbruch: Wer die Überzeugung vom Willenscharakter seines eigenen metaphysischen Wesens erlangt hat, „dem wird sie ganz von selbst der Schlüssel werden zur Erkenntnis des innersten Wesens der gesamten Natur.“²⁾ Ob wir dieses intuitive Verfahren aber als ein enthymematisches Denken³⁾ anzusehen haben oder als etwas Anderes, über diese Frage lässt uns Schopenhauer im Dunkel.

Das bisher erörterte Verhältnis wechselseitiger Unterstützung wird nun zu einem Verhältnis wechselseitiger Ergänzung da, wo die eine Erkenntnisrichtung den Faden aufnimmt, welchen weiterzuführen die andere nicht imstande war. Die rationale Naturbetrachtung kann nur das Bedürfnis nach einer neuen Erkenntnisweise anregen, ihr eigenes Vermögen erliegt vor der Unergründlichkeit der Erscheinungen, den individuellen Phänomenen und dem principio individuationis.

In der Metaphysik wie in der Ästhetik und Ethik fällt also dem irrationalen Erkennen eine ergänzende Aufgabe zu; eine Aufgabe, deren Erfüllbarkeit immer nur begreiflich wäre, wenn es sich um eine einheitliche Quelle beider Erkenntnisrichtungen handelte, indem beide nur durch einen Gradunterschied, nicht durch einen Artunterschied getrennt wären.

¹⁾ Vgl. Volkelt a. a. O. S. 539—40.

²⁾ SW I 162.

³⁾ NW IV 380. Vgl. Benno Erdmann, Logik I, S. 529—30.

Ebenso ergänzt die rationale Erkenntnis die irrationale, indem sie ihr die Mittel des Satzes v. Gr. zu beliebigem Dienste stellt, ihr zu formuliertem Ausdruck verhilft und damit allererst eine Philosophie ermöglicht.

Aber die angedeutete Ergänzung der einen Erkenntnisweise durch die andere bleibt ebenso wie die Unterwerfung beider unter gleiche Kriterien und die wechselseitige Unterstützung ein Postulat, welches nach den schwankenden Voraussetzungen, auf denen das irrationale Erkennen ruht, als willkürlich betrachtet werden muss. —

Im Anschluss an die Erörterung des Verhältnisses beider Richtungen nach der logisch-erkenntnistheoretischen erübrigt noch ein Blick auf die psychologische Seite.

Es hatte sich gezeigt, dass psychologisch der Gegensatz von rationalem und irrationalem Erkennen im Allgemeinen sich darstellt als der von willensmässigem und willensfreiem Erkennen. Soll nun eine wechselseitige Unterstützung und Ergänzung beider Richtungen in der geschilderten Weise stattfinden, so wird auch hier eine Verbindung irgendwelcher Art erforderlich sein. Nun ist es aber undenkbar, weil gegen das erste Denkgesetz verstossend, dass ein Erkenntnisprozess psychologisch willensfrei und zugleich im Dienste des Willens, also nicht willensfrei verlaufe, daher wird das Verhältnis sich psychologisch in das einer successiven Ergänzung des einen Prozesses durch den andern auflösen müssen. Und so ist es nach Schopenhauer in der Tat: die Konzeption wertvoller Gedanken geschieht unvorsätzlich und absichtslos; bei der Ausführung des konzipierten Gedankens dagegen übernimmt wieder der Wille die Leitung, und kann diese nach Massgabe des durch die irrationale Konzeption gegebenen Zwecks ohne Gefährdung des Erkenntniswertes verrichten.¹⁾ Denn indem der Zweck ein dem Willen heterogener ist, ordnet sich das willensmässige Erkennen gewissermassen einer

¹⁾ S W V 442—43, VI 223. Vgl. Eduard v. Hartmann, *Ausgew. Werke*, Bd. 7, S. 244.

fremden Autorität unter und verrichtet in dieser sekundären Stellung wertvolle Dienste in Philosophie und Kunst.

Das Gesamtverhältnis zwischen rationalem und irrationalen Erkennen gestaltet sich demnach nach Schopenhauer als einmütiges Zusammenwirken zur gemeinsamen Lösung der grossen Weltprobleme auf Grund gleicher Kriterien des Erkennens und damit gegebener Möglichkeit wechselseitiger Hilfeleistung. Dem gegenüber bleibt dennoch die Grundverschiedenheit beider Richtungen — von der Verstandesintuition etwa abgesehen — eine unumstössliche, und die Bemühungen, den Artunterschied zu einem Gradunterschied umzudeuten, können nur auf einem kleinen Gebiete der Lehre Schopenhauers von Erfolg begleitet sein. Die Definition des Satzes v. Gr. aber als „Theorie des gesamten Erkenntnisvermögens“¹⁾ schliesst die rationale Erkenntnis grundsätzlich von einer etwaigen anderen ab und spricht im Grunde über die letztere bereits das Urteil.

Die Möglichkeit ferner, einen kontinuierlichen Zusammenhang zwischen metaphysisch-irrationaler und physisch-rationaler Erkenntnis herzustellen, hat Schopenhauer durch seine übersteigerte Diversität zwischen Erkenntnismittel und Erkenntnisgegenstand — der Intellekt ist physisch, der Wille metaphysisch,²⁾ der Intellekt ist rational, der Wille irrational — zur Unmöglichkeit gemacht. Durch diese schroffe Entgegensetzung hat er sich auch den Weg versperrt, jenem unwillkürlichen und plötzlichen Erfassen intuitiver Erkenntnisse durch den Verstand eine metaphysische Ausdeutung zu geben, wie es mit Hilfe der Lehre von der Phänomenalität der Zeit³⁾ ein Nachfolger Schopenhauers versucht hat⁴⁾ und damit einen Ausgleich anzubahnen. Aber das Dogma von der absolut alogischen Natur des Weltgrundes starrt solchem Unternehmen feindlich entgegen und verbietet alle erkenntnis-metaphysischen Annäherungsversuche.

¹⁾ SW III 11, 406.

²⁾ SW II 233, 272, 280, 287, III 203.

³⁾ Eduard v. Hartmann, a. a. O. Bd. 8, S. 259.

⁴⁾ Ibid. Bd. 7, S. 274, Bd. 8, S. 5—6.

Obleich nun die Ausführungen über die Vorgänge der „unbewussten Ruminatio¹⁾“ wie Schopenhauer sich ausdrückt, teilweise sich einer metaphysischen Auslegung anzunähern scheinen, wird der entscheidende Schritt doch nicht getan und die genannten Ausführungen bleiben, wie Hartmann richtig bemerkt, auf die Grundlehre des Systems ohne jeden Einfluss.²⁾

Der angedeuteten Ungleichartigkeit von Mittel und Gegenstand der Erkenntnis steht nun durch Einfügung der Lehre vom irrationalen Erkennen eine Gleichartigkeit des gesamten Gegenstandes philosophischer Erkenntnis selber insofern gegenüber, als Schopenhauer eine absolute Grenze zwischen immanenter und transzendenter Welt für die Erkenntnis nicht zugesteht, eine Anschauung, welche ihn andererseits doch nicht hindert, Kants grösstes Verdienst in die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich zu setzen.³⁾ Diese scheinbare Ungereimtheit verschwindet durch das Geständnis der zuletzt unleugbaren Doppelheit in Schopenhauers Erkenntnislehre. Schopenhauer lehrt mit Kant einen rationalen Agnostizismus, und lehrt über Kant hinaus eine irrationale Metaphysik. Die genannte Doppelheit aber gestehen seine eignen Worte ein: „Eine Erkenntnis dieser Art hat, wie oft von mir erörtert worden, auch nicht den Satz v. Gr. zum Leitfaden und ist eben dadurch das Widerspiel jener ersteren.“⁴⁾

¹⁾ S W II 156, V 67.

²⁾ Eduard v. Hartmann, a. a. O. Bd. 7, S. 25.

³⁾ S W I 534, 554, II 212, V 53, N W II 50, 58.

⁴⁾ S W V 443.

Schluss: Zusammenfassung.

Wir fassen die Ergebnisse der Untersuchung kurz zusammen. — Unter den einander gegenüberstehenden Erkenntnisrichtungen war von Schopenhauer selber ausdrücklich die discursive oder abstrakte der intuitiven oder anschauenden gegenübergestellt. Schopenhauer entscheidet die Frage nach dem Verhältnis beider zu einander und der philosophischen Bedeutung jeder einzelnen fast bedingungslos zugunsten der letzteren.

Weiter traten Lehren über das Erkennen auf, welche zu einer Gliederung in rationale, dem Satz v. Gr. folgende und irrationale, den Leitfaden dieses Satzes verlassende Erkenntnis Anlass gaben, wobei sich die erste im allgemeinen mit empirischer (phänomenaler) Erkenntnis im engeren Sinne, die zweite mit metaphysischer (transcendenter) Erkenntnis deckte. Wir sahen, dass Schopenhauer die von Kant gezogene Grenze zwischen Ding an sich und Erscheinung bedingungsweise tilgt. Er hebt nämlich diese Grenze dadurch auf, dass er die Welt des Dinges an sich prinzipiell der Sphäre der Unerfahrbarkeit entrückt. Die Metaphysik wird dadurch statt einer Wissenschaft vom Absolut-Unerfahrbaren zu einer Wissenschaft vom Relativ-Unerfahrbaren. Die phänomenale Erfahrung hat ihren äussersten Pol im rationalen (lediglich apriorischen), die metaphysische den ihren im irrationalen (lediglich aposteriorischen) Erkennen. Beide werden geeint durch die abstrakte Gestalt der Philosophie, welche sie den gemeinsamen (rationalen) Kriterien unterwirft und dadurch zur Wissenschaft erhebt.

Wollte man mit einem Schlagworte den Gesamtcharakter der Erkenntnislehre Schopenhauers präzisieren, so könnte man sie als Intuitivismus bezeichnen, da dieses Wort die zentrale Stellung, welche die Anschauung in ihr einnimmt, am deutlichsten zum Ausdruck bringt.

Diese zentrale Stellung der Anschauung in Schopenhauers Erkenntnislehre manifestiert sich in drei aus dem Bisherigen zu entnehmenden Hauptthesen:

1. Die anschauende Erkenntnis ist letzter Sinn alles Erkennens.
2. Die abstrakte Erkenntnis, welche vermöge ihrer extensiven Überlegenheit gewisse Vorteile abwirft, ist von der anschauenden auf allen Punkten abhängig und lediglich eine untergeordnete und verblasste Gestalt der letzteren.
3. Der anschauenden Erkenntnis allein sind irrationale Einblicke ins Reich der metaphysischen Welt vergönnt und die abstrakte, discursive vermag nur mit Mühe und bis zu einem gewissen Grade zu folgen.

Eine Begründung dieser Sätze im Sinne Schopenhauers dürfen wir uns nach dem Vorangegangenen als überhoben erachten; ebenso ist eine prinzipielle Kritik nicht dieses Ortes.

Es sei allein noch darauf hingewiesen, was aus den aufgestellten Sätzen bereits hervorgeht, dass dem Worte Anschauung nach Schopenhauers Terminologie ein Sinn zukommt, welcher den üblichen Sprachgebrauch bei weitem überschreitet: Es bezeichnet zunächst ein Anschauen im eigentlich wörtlichen Sinne (sinnliche Wahrnehmung),¹⁾ sodann ein Durchschauen (der Erscheinungsformen in Ästhetik und Ethik), endlich ein Hinüberschauen (in die geheimen Tiefen des metaphysischen Weltgrundes). Alle diese Bedeutungen sind in Schopenhauers Begriff der Anschauung enthalten, und je nach dem Anwendungsgebiet der Erkenntnis tritt die eine oder die

¹⁾ Ein in dieser Weise erkennendes Bewusstsein nennt Schopenhauer „immanent“ (S W I 238, II 449—50).

andere Bedeutung in den Vordergrund. Die anschauende Erkenntnis wird demnach im Ganzen genommen, um im Bilde zu reden, aus einer phänomenalen Flächen-Anschauung zu einer metaphysischen Raum- oder Tiefen-Anschauung.

Mit diesen allgemeinen Bestimmungen des intuitiven Erkennens ergibt sich ohne weiteres das Verhältnis, in welchem phänomenale und metaphysische Welt zu einander stehen.

Ist nämlich die Erfahrung an das gesamte Netz der Erscheinungsgesetze nicht notwendig gebunden und gibt es eine von ihnen teilweise unabhängige, wenn auch nur unter besonderen Bedingungen statthabende Erkenntnis, so kann die Grenze zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich keine feste, sondern nur eine fließende sein. Der Intellekt nämlich, nicht wie der Rationalismus glaubte, in seiner rationalen, die Erkenntnisse aus reiner Vernunft anwendenden, sondern in seiner irrationalen, vom Satz v. Gr. absehbenden Eigenschaft, ist einer Transcendierung prinzipiell fähig.¹⁾ Hier aber ergaben sich wichtige Differenzen in der Auffassung dieses irrationalen Erkennens: Bei der Grundlegung der Metaphysik war das Bestreben unverkennbar, die in Frage stehende Erkenntnisweise als nur dem Grade nach von der rationalen verschieden hinzustellen. Doch zeigten sich bereits Ansätze, welche den Grad-Unterschied in einen Art-Unterschied übergehen zu lassen drohten. Eine solche, der Art nach vom rationalen verschiedene Erkenntnis stellte sich dann in der Ästhetik und Ethik in unzweideutiger Weise dar.

Befestigt wurde diese Überzeugung durch Heranziehung von Schopenhauers Erstlingsniederschriften, aus welchen sich ergab, dass die Annahme einer Doppelheit unseres Er-

¹⁾ Erst von hier aus gewinnt der Satz Schopenhauers volle Bedeutung: „Es ist vielleicht der beste Ausdruck für Kants Mängel, wenn man sagt: er hat die Kontemplation nicht gekannt“ (N W IV 421 und Gwinner, Schopenhauers Leben, 2. Aufl., Leipzig 1878, S. 82). So begreift sich auch, dass Schopenhauer sein Verhältnis zu Kant als das einer gegenseitigen Ergänzung hat bezeichnen können (Edita und Inedita Schopenhaueriana, herausg. von E. Grischbach, Leipzig 1888, Faksimile, S. 222).

kenntnisvermögens (empirisches und besseres Bewusstsein), daneben allerdings bereits Ausgleichungsversuche, zu den ältesten Bestandteilen der Lehre Schopenhauers gehören.

Endlich erledigte sich die allgemeine Frage nach dem Verhältnis von rationaler und irrationaler Erkenntnis dahin, dass beide ebenso zusammenwirken und in ihren Ergebnissen harmonisieren, wie sie in der Weise ihres Verfahrens fast überall differieren, ohne dass die Möglichkeit einer solchen Kongruenz der Resultate bei einer Differenz des Ursprunges und der Methode einzusehen war. Die Mittelstellung des intuitiven Verstandes in seiner irrationalen Färbung konnte zur sachlichen Klärung nichts beitragen. Als immanente Ursache aber für die Zwiespältigkeit der Erkenntnislehre Schopenhauers ergab sich die Discrepanz zwischen Erkenntnismittel (Intellekt) und Erkenntnisgegenstand (Wille), welche eine relative Einheitlichkeit des allgemeinen Gegenstandes philosophischer Erkenntnis und eine Metaphysik nur durch Hinzunahme einer spezifisch neuen (irrationalen) Erkenntnisrichtung ermöglichte. —

Aus dieser zusammenfassenden Übersicht ergibt sich deutlich die originelle Stellung, welche Schopenhauer unter den Vertretern der vor ihm aufgestellten, eingangs von uns erwähnten Erkenntnislehren einnimmt. Den äussersten Gegensatz zu seinem Intuitivismus bildet der Rationalismus in jeder Gestalt. Aber auch von einem annähernd gleichen Anteil zwischen Begriff und Anschauung an der Erkenntnis wie bei Kant kann hier keine Rede sein, da nach Schopenhauer der erste allerdings die zweite, die zweite aber nicht den ersten beim Erkenntnisakte zur Voraussetzung haben muss.

Damit bestätigt auch der historische Rückblick das Recht, die neue Lehre vom Erkennen unter einem besonderen Namen aufzuführen.

Will man von einer Affinität anderer Geister zu Schopenhauer in bezug auf die Erkenntnislehre reden, so wird neben (Philo)¹⁾ den Neuplatonikern (Plotin)²⁾ und den Vertretern der

¹⁾ Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen, Bd. V, S. 413—16.

²⁾ Vgl. Zeller, a. a. O. Bd. V., S. 609—19.

deutschen Mystik am ersten an Schelling gedacht werden dürfen.¹⁾ Aber in dem Vorwalten der ethischen Tendenz,²⁾ deren Einfluss bis in die Erkenntnislehre hineingreift, behauptet Schopenhauer auch hier seine Eigenart. Wird doch von einer namhaften Feder der moralische Gedanke als „das beherrschende Centrum des Systems“³⁾ hingestellt und von anderer Seite Schopenhauers Philosophie als „Panethicismus“⁴⁾ bezeichnet. In der Tat hat auch die vorliegende Untersuchung der Erkenntnislehre Schopenhauers ein enges Band zwischen der Eigenart der Willensäußerungen und Erkenntnisvorgänge samt dem philosophischen Wert ihrer Ergebnisse aufgewiesen, so zwar, dass der verschiedene Anteil des Willens geradezu als Hauptmerkmal der Erkenntnisrichtungen gelten durfte. —

Man hat Schopenhauer den Mangel an Methode zum Vorwurf gemacht und darauf hingewiesen, dass er logisch-erkenntnistheoretische und psychologische Betrachtungsweise vermenge.⁵⁾ Aus dem gleichen Mangel lässt sich auch die systematische Diversität der Richtungen des Erkennens begreifen, wie sie sich im Verlaufe der Untersuchung dargestellt hat. Denn die logisch-erkenntnistheoretische Betrachtungsweise hat als solche keine Ursache, ihre Methode zu zerspalten, der psychologischen aber kommt in der Erkenntnistheorie keine Stimme zu.

Hören wir zum Schluss Schopenhauers eigene Worte über die Bedeutung der Methode in der Philosophie: „Wollte ein Philosoph damit anfangen, die Methode, nach der er philosophieren will, sich auszudenken, so gliche er einem Dichter,

¹⁾ Vgl. Rudolf Lehmann, a. a. O. S. 169.

Gotthard Lehmann, „Die intellektuelle Anschauung bei Schopenhauer“. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bd. 44, besonders Kap. III.

²⁾ Vgl. Rudolf Lehmann, a. a. O. S. 97 u. 112.

³⁾ Rudolf Lehmann, a. a. O. S. 12.

⁴⁾ Herrig, Gesammelte Aufsätze über Schopenhauer, herausg. von Grisebach, Leipzig, Reclam, S. 91.

⁵⁾ Raoul Richter, a. a. O. S. 64—66.

Rudolf Lehmann, a. a. O. S. 198—99.

der zuerst sich eine Ästhetik schriebe, um sodann nach dieser zu dichten: Beide aber glichen einem Menschen, der zuerst sich ein Lied sänge und hinterher danach tanzte. Der denkende Geist muss seinen Weg aus ursprünglichem Triebe finden: Regel und Anwendung, Methode und Leistung müssen wie Materie und Form unzertrennlich auftreten. Aber nachdem man angelangt ist, mag man den zurückgelegten Weg betrachten.“¹⁾

Die letztgenannten Worte zu erfüllen, war Zweck der vorliegenden Untersuchung.

¹⁾ SW II 141.

Curriculum vitae.

Am 31. Juli 1884 als Sohn des Apothekers Heinrich Hasse zu Lübeck geboren und durch Taufe und Konfirmation dem evangelisch-lutherischen Bekenntnisse angehörend, besuchte ich, nach Vorbereitung auf einem Progymnasium, von Tertia bis Prima das Katharinäum meiner Vaterstadt, welches ich Ostern 1904 mit dem Zeugnis der Reife verliess.

Nach einjährigem Aufenthalt in Bonn und halbjährigem in Heidelberg bezog ich im Herbst 1905 die Universität Leipzig.

Ich besuchte die Vorlesungen und Übungen der Herren Professoren Erdmann, Strassburger, Noll, Schiefferdecker, Usener, Wilmanns, Franck, Bezold, Küntzel in Bonn; Windelband, Dieterich, Braune, Ehrismann, Petsch, Marcks, Thode in Heidelberg; Wundt, Volkelt, Heinze, Richter, Brahn, Köster, Sievers, Witkowski, von Bahder, Hirt, Lamprecht, Brandenburg, Seeliger in Leipzig.

An der Universität zu Leipzig war ich Mitglied des psychologischen, germanistischen und historischen Instituts.

Im Mittelpunkt meiner Studien stand seit meiner Übersiedelung nach Leipzig die Beschäftigung mit der Philosophie und deutschen Literatur.

Insbesondere verdanke ich der Anregung, die ich aus der mündlichen Unterweisung und aus den Schriften der Herren Professoren Raoul Richter und Johannes Volkelt schöpfte, die entscheidende, über den Kreis meiner akademischen Studien weit hinausweisende Förderung.

Herrn Professor Volkelt fühle ich mich zudem für spezielle Ratschläge bei Anfertigung der vorliegenden Dissertation zu besonderem Dank verpflichtet.



UB Frankfurt



55 526 508

